

مارك أبيليس

MARC ABÉLÈS

ترجمة: عبد الحميد بورايو

أنثروبولوجيا العولمة



أنثروبولوجيا

دار الشؤون
للدراسات والنشر والتوزيع

أنثروبولوجيا العولمة

عنوان الكتاب: أنثروبولوجيا العولمة
اسم المؤلف: مارك أيليس
اسم المترجم: عبد الحميد يورايو
الموضوع: أنثروبولوجيا
عدد الصفحات: 304 ص
القياس: 14.5 x 21.5 سم
الطبعة الأولى: 1000 / 2017 م - 1438 هـ
ISBN: 978-9933-536-98-5

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى

Copyright ninawa

دَارُ نَيْنَوَى
لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

سورية - دمشق - ص ب 4650

تلفاكس: +963 11 2314511

هاتف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org

ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org



دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

مارك أبيليس

أنثروبولوجيا العملة

ترجمة: عبد الحميد بورايو

Marc Abélès
Anthropologie
de la globalisation

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

هو عالم الأنثروبولوجيا وعلم الأجناس الفرنسية الذي يركز على السياسة والمؤسسات البحثية.

فبعد أن دافع عن أطروحة له تحت إشراف كلود ليفي ستروس، انضم إلى المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي (CNRS) وأصبح مديراً له، وكان عضواً في مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ومدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ورئيس مؤسسات الأنثروبولوجيا، وعمل في وقت مبكر في الأنثروبولوجيا السياسية التي تركز على المجتمع. وجنباً إلى جنب مع البحوث الميدانية، وضع مارك أبيليس الانعكاس النظري على نهج الأنثروبولوجيا من الممارسات السياسية، وفي الآونة الأخيرة سلط الضوء على الحاجة إلى تطوير علم الإنسان مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات في المجتمعات المعاصرة.

من الناحية النظرية، مارك أبيليس يكشف «صعود الأداء الذي يضع هموم العيش والبقاء على قيد الحياة في قلب العمل السياسي»، ورفض خلفية مسألة التعايش التي كانت يستقطب حتى الآن النظريات والبرامج السياسية. أصبح تنفيذ «سياسة البقاء على قيد الحياة» حتمية في مجالات متنوعة مثل البيئة، والاقتصاد، والأمن.

له الكثير من المؤلفات منها: الأنثروبولوجيا والماركسية، أنثروبولوجيا الدولة، البقاء على قيد الحياة السياسية، أنثروبولوجيا العولمة، التفكير من خارج الدولة.

مقدمة

لقد أُدرجت عبارتا «mondialisation» و«globalisation» في اللغة المشتركة إلى درجة أن استعمالهما، عند الحديث عن مستقبل المجتمعات الحديثة، لا يُعِينُ على توضيح النقاش، بقدر ما ما ينمي الغموض القائم. بهذا الخصوص، يجدرُ بدون شك، اتّخاذ الحيطة. فمن المعروف أن الكلمات ليست بريئة وأنّ تضخّم بعض المفاهيم يساير الظروف الزمنية: إذا ما كانت تعكس طبعاً أحيانا انشغالات عصر ما، لا تمثّل دوماً أنسب المصادر لتحليلها في العمق. في نفس الوقت، من الواضح أنّه إن لم تتمّ عملية تجريد فأيّ خُطّةٍ للالتفاف يمكنها أن تبدو في النهاية عائقاً للفهم الجيد للأشياء.

لنعالج إذن رأساً المسألة ولنقترح أكثر من ذلك تحديد ما اخترنا تسميته بـ«العولمة globalisation»، مفضلين هذا المصطلح على مصطلح «عالمية mondialisation» المستعمل عموماً في الأدب الفرنكوفوني. من أجل تبرير هذا الاختيار المبدئي، علينا الردّ على الذين يعتبرون الكلمة الفرنسية «عالمية mondialisation» هي بالضبط المعادل للكلمة الإنجليزّة «عولمة globalization». حسب هؤلاء الآخرين، اختار الإنجليز والأمريكان أن يستعملوا هذه الكلمة لانعدام وجود اشتقاق من كلمة world من غير worldwide. لهذا فضّلوا الانطلاق من كلمة globe، التي ابتنوا منها globale، globalization و toglobalize، حيث تشمل معانيها بالضبط مجموعة المعاني الفرنسية «mondial»، «mondialiser»، «mondialisation». سوف يكون الفرق إذن ذا طبيعة لغويّة صرفة، لكن سنحصل على مفهوم واحد هو نفسه.

إذا ما نظرنا عن قرب أكثر، حينذاك سوف تتعقّد الأشياء. عموماً، الذين يتحدثون عن العالمية يؤكّدون بأنّ الأمر ليس جديداً.

ليس هناك تردّد في التعرّف على «أول عالميّة» من خلال فترة تنطلق من سنوات 1880 إلى حرب 1914 ميّزتها كثافة التبادلات والطابع العالمي للاقتصاد. البعض يذهب أبعد من ذلك ويطبقون مفهوم العالمية على فترات أقدم، محيلين على المفهوم البرودّي المتعلق باقتصاد-العالم وعلى التطبيق البارز له في حوض البحر الأبيض المتوسط زمن فيليب الثاني عن طريق هذه الأقطاب الكبيرة للنشاط البشري المتمثلة في البندقية، ميلانو، جنوة أو فلورنسا، والعلاقات المتعددة والتبادلات التي كانت تربط فيما بينها.

يمكن مع ذلك التفكير في أنّ الأمر يتعلّق بتغيير أكثر جذريّة طبعاً. تكوين سوق مندمجة لرؤوس الأموال، انتصار الليبراليّة الجديدة، كلّ ذلك فرض نفسه على عالم ما بعد التصنيع كما حدث في البلدان النامية التي خضعت لسياسات تعديل بنائية غيّرت المُعطى على المدى الطويل. يبدو استخدام مفهوم المُعوّلَم مناسباً لإدراك مستوى الاندماج والترابطات البيئيّة التي تمّ بلوغها حتى الآن والتي يُعبّرُ عنها بالقبول الملموس عند الأفراد للانتماء لكون مُعوّلَم، متجاوزين بذلك ارتباطاتهم بالأرض وبهوياتهم الثقافيّة.

يتمثّل أحد الأوجه الأكثر بروزاً لحدائتنا، في الواقع، في الطريقة التي يقوم فيها كل فرد في تغيير التموقع باستمرار من مرجعيّة إلى أخرى، من المحلي إلى المعوّلَم. لاشكّ أن هذا هو السبب الذي من أجله تكتسب أنثروبولوجيا العوامة كلّ جدارتها، في الحدود التي تُعالجُ فيها من الداخل هذه الجدليّة انطلاقاً من ميادين معيّنة حيث الانشغالات بما هو قريب وبال يوميّ تتساق مع تلقّي لانتماء كونيّ. إذا لم يكن هناك شيء خاصّ تلقّنه لنا الأنثروبولوجيا حول العالمية، هي في المقابل قادرة على إضاءة العوامة المُدرّكة على أنّها صيرورة متعدّدة الأبعاد، مشوّشة المؤشّرات التقليديّة، راسِمة من جديد العلاقات ما بين الفرديّ والجمعيّ، مصيبة في العمق صيغ التفكير والسلوك في الزوايا الأربعة للكون.

الفصل الأول

من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا:

العملة في الأفق

وجهة النظر الاقتصادية وحدودها

إنَّ أوَّل من نَبَّه إلى أهميَّة الظاهرة وجذريَّتها وجذَّتْها هم الاقتصاديون. لقد عاينوا هم قبل غيرهم تجسيد هيمنة الجَوِّ المالي على جميع مظاهر النشاط الاقتصادي. ستكون حركيَّة رؤوس الأموال الخارقة للعادة بصفة ما المحرِّك الأوَّل للعملة. ستندرج في جميع الحالات في سياق عرف فيه النموُّ الذي وسم فترة ما بعد الحرب إنهاكاً، لمَّا وقع النموذج "الفوردي" "fordiste" للتنظيم الصناعي في أزمة، فتزامن التضخُّم وانخفاض الإنتاجيَّة والجمود في الشمال والمديونيَّة في الجنوب. في هذا الجَوِّ الكئيب، سوف تعرف سنوات الثمانينيَّات قطيعة.

في البداية، تعرَّض نموذج تنظيم العمل بصفة عميقة إلى النقد، نظراً لكونه لم يؤدِّ إلى نتائج متقدِّمة في الإنتاجيَّة. كتب دانيال كوهين Daniel Cohen: «تمَّ بلوغ حدود "الفورديَّة" "fordisme"، لمَّا لم يعد تضخُّم الأجور [...] موصلاً إلى أرباح إنتاجيَّة، بل إنَّه أدَّى فقط إلى تضخُّم، في الوقت الذي لم يكن أمام الشركات التجاريَّة من خيارات سوى إضافة ارتفاعات الأجور إلى أثمان مبيعاتهم»⁽¹⁾. ظهرت مناهج جديدة للإنتاج تفضِّل التعدُّديَّة، تسمح بعقلنة النشاطات، وجاء تفضيلها عن طريق استخدام الوسيلة المعلوماتيَّة. في إعادة التفكير جذريًّا في نظامها الإنتاجي،

تبنت الشركات التجارية الكبرى بنيات مرنة وأفقيّة، ولم تعد عموديّة وتراتبية. على العكس من "الفورديّة"، تفضّل "الطيوطيّة" toyotisme استراتيجية الشبكات؛ بفضل الأنترنت، أصبح من الآن فصاعداً من الممكن، في زمن فعليّ، تسيير وحدات مستقلّة موزّعة في الفضاء. تطبّق نفس المرونة إذا ما تعلّق الأمر بتحويل نشاطات نحو مناطق يكون فيها العمل أقلّ تكلفة.

كما نرى، ترسّخت العولمة في تحولات تمسّ الإنتاج وتنظيمه، ومتعلّقة بالثورة المعلوماتيّة. لا تتوقّف هذه الأخيرة عند تطوير عمليّات التواصل من نقطة إلى أخرى على وجه الكرة الأرضيّة. إنّ الاقتصاد المعلوماتيّ موسوم بالأهميّة التي أصبح عليها «العمل اللامادّي»⁽²⁾، أي إنتاج الخدمات، المعرفة ونشاط التواصل. حسب بيتر دروكر Peter Drucker، «المصدر الاقتصادي القاعديّ [...]»، لم يعد ممثلاً في رأس المال، ولا في المصدر الطبيعيّ، ولا في العمل. إنّهُ سيكون ممثلاً في المعرفة⁽³⁾. حدّد السوسيولوجي دانيال بيل Daniel Bell المجتمع ما بعد الصناعيّ بكونه «مجتمع المعرفة». في إنتاج سلعة، مفهوم المنتج من ناحية، التواصل الذي تمّ من ناحية أخرى بغرض ضمان بيع موسّع، أصبحا أكثر أهميّة من التصنيع في حدّ ذاته. ففيهما يتركّز ماهو جوهرى بالنسبة للتكاليف، لأنّهما يستحوذان على تدخّل المعنيتين والمتصلين، ولأنّ التصنيع عامّة يكون محوّلًا لمناطق تكون فيها اليد العاملة أقلّ ثمنًا.

فالمعطى الجديد لـ «مجتمع في شبكات» ملائم لتحول عميق في السياسات الاقتصاديّة. تجد مرونة النموذج الإنتاجي الجديد ترجمة لها في إرادة الليبراليين الجدد الذين، في لندن وواشنطن، بدأوا في الثمانينيات في وضع

برامجهم قيد التنفيذ. من أجل جعل رأس المال النقدي والاستفادة الكاملة من تجديدات المجتمع مابعد الصناعي، لابدّ من إدراج المرونة في قلب الجهاز. يكون الهدف هو تجاوز العوائق التي تعرقل حرّية دوران رؤوس الأموال، بتحديد تدخّل الدولة وبتسهيل سيولة اقتصاد السوق إلى أقصى حدّ. غدّت هذه الفلسفة ما سمّي بإجماع واشنطن وأوحت باستراتيجيات المؤسستين الكبيرين الاقتصاديّتين العالميتين: صندوق النقد الدولي (ص ن د) والبنك العالمي. كان لابدّ من تقليص كلّ ما من شأنه أن يعترض المبادرة الحرة للأفراد، ما يتطلّب فعلياً تخفيضاً للنفقات العموميّة وللإقتطاعات الضريبيّة. إنّنا بصدد مشاهدة رفض استعراضيّ لجميع أشكال تدخّل الدولة. لابدّ من الانتهاء من غريزة الاندفاع القانوني والمنظم الذي تتصف به هيمنة الدولة.

لاشكّ أنّه إذا ما كان توسّع العلاقات التجاريّة والعولمة المتدرّجة للاقتصادات قد حدثت خلال مدّة طويلة، فإنّ العولمة الليبراليّة الجديدة هي ظاهرة حديثة نسبياً وجدت التعبير عنها بصفة شاملة في سنوات التسعينيات من القرن الماضي. نتجت عن تقاطع عوامل عدّة مختلفة. أصبحت الليبراليّة الجديدة السياسة الرسميّة للولايات المتحدة تحت حكم ريغان انطلاقاً من سنة 1981. «ضيّق» انتصار مابعد الفوريّة والتجديدات التكنولوجيّة الكرة الأرضيّة. غير أنّ التحوّل الليبرالي الجديد للعقيدة الاقتصاديّة الأمريكيّة تتطلّبت تغييرين جوهريّين: نهاية الصراع ما بين القوتين العظميين وقبول العالم الثالث لليبراليّة الجديدة. حتّى منتصف سنوات الثمانينيات، لم تتحقّق أيّ منهما.

كانت أزمة الديون في السبعينيات والعشرية التي تلتها أساسية من أجل إدراج العالم الثالث في النظام الليبرالي الجديد. جميع البلدان التي كانت في طور التنمية تقريبا حافظت على درجة ما من الاستقلالية الذاتية، محاولة منها لحماية الصناعات المحلية في مواجهة المنافسة الأجنبية بأسعار مرتفعة أو المنع التام لبعض السلع المستوردة. كان الاستثمار في الخارج مراقبا بدقة، وكان التملك في الخارج على الدوام ممنوعا. بلدان قليلة، كانت الأكثر فقرا، شيوعية، لكن أغلبيتها جربت طريقا ثالثا بين الشيوعية والرأسمالية. طورت بلدان المعسكر الشيوعي تجارة، مانحة الأفضلية للتعامل فيما بينها، تعتمد أقل على منطق العرض والطلب منها على اعتبارات استراتيجية وسياسية. باستثناء البلدان النامية المرتبطة بقوة بالولايات المتحدة، لم تكن الليبرالية الجديدة بمغرية بما فيه الكفاية.

كان السبب الأول للمديونية هو الصدمة البترولية في سنة 1973، لما بلدان منظمة الأوبس OPEC، كرد فعل على الحرب الإسرائيلية العربية، قامت بمراقبة تحديد سعر البترول الذي كان حتى ذلك الوقت خاضعا لإرادة الشركات الغربية المتعددة الجنسية. ارتفعت أسعار البترول بنسبة أربعة مائة في المائة في سنة 1974 واستمرت في الصعود فيما بعد. أمام تدفق البترودولار، قامت بلدان الأوبس بتوظيف هذه الأموال في البنوك الأوروبية والأمريكية. من أجل تسديد ثمن البترول ومن أجل ضمان تنميتها، استدان الدول النامية بنسب ربح متفاوتة مبالغ ضخمة من البنوك الخاصة ومن المؤسسات المتعددة الفرقاء. في بداية الثمانينيات، انفجر النظام، تاركا الدول مدانة. قام صندوق النقد الدولي، من أجل ترقية التجارة الحرة بين دول الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، باقتراح سلفات

تسمح لهذه البلدان بدفع فوائد ديونها. نفس الشيء، وقر البنك العالمي سلفات موجهة لمشاريع التنمية. لكن كان على الدول أن توقع على اتفاقية تتعهد فيها بأن تقوم بعدد ما من التعديلات البنائية. تتلقى النقود على قدر التعديلات التي تجريها.

منذئذ، أصبح صندوق النقد الدولي والبنك العالمي يتمتعان بسلطات معتبرة. مع انهيار الاتحاد السوفياتي، لم تتوفر البلدان غير المنحازة على شركاء تجاريين بدائل. نفس الشيء، حلفاء الولايات المتحدة لم يعد بمقدورهم منذئذ التفاوض من منطلق عدائهم الفعلي للشيوعية للحصول على المساعدة الأمريكية. إذا ما كانت الصين والبرازيل قد انضمت للبيرالية الجديدة بحماس ظاهري، فإن أغلب بقية البلدان كان عليها أن تفعل ذلك رغما عنها. وقّعت ثُمور آسيا الجنوب-شرقية، سنغافورة، تاوان، كوريا الجنوبية، وماليزيا، لكنها كانت قد قامت بتنمية اقتصادية تأسست على تدخل قوي للدولة، وكانت قد وجدت نفسها قبل سنوات في وضعية صعبة. أعطت سياسات التعديل البنائي نتائج أقل ما يقال عنها أنها متباينة ثم إن الطريقة التي نفّذت بها من قبل المؤسسات الاقتصادية الكبرى العالمية اعرضت للعديد من الانتقادات، أكثرها قسوة تلك التي وجهها أحد الممارسين لها من الداخل، الحاصل على جائزة نوبل جوزيف ستيغليتز، الذي كان هو نفسه الاقتصادي الرئيس في البنك العالمي⁽⁴⁾.

خلال هذه الفترة، من وجهة نظر الحكومية، جرى كل شيء من أجل السماح بالنقل الحر لرؤوس الأموال، تقليص الحواجز التعريفية وغير التعريفية، عن طريق تعديل التشريعات، القوانين والطرق. بخصوص سوق العمل، تمثّل الهدف الأول في المرونة. الكلمة المفتاحية، هي التحرر من القيود.

بقدر ما كان للأطروحات الليبرالية الجديدة من تأثير بقدر ما عرف المحيط الجيوسياسي انقلابا غير مسبوق مع انهيار النظام الاشتراكي. منذئذ، اتجه العالم نحو التوحيد. في مواجهة الرأسمالية المنتصرة، ليس هناك من بدائل: لم يكن محض صدفة أن نشهد حينئذ ظهور الموضوع القديم مجددا المتمثل في «نهاية التاريخ». قواعد اللعبة الجديدة الذي يسم إجماع واشنطن يتلخص في الإزالات الثلاثة: إزالة الحواجز، إزالة الوسايط، إزالة القيود المنظمة^(٥).

وضعت إزالة الحواجز الحدّ للقسمّة التقليديّة بين بنوك الأعمال وبنوك الإيداع. الأولى وحدها المخوّلة لأن تكون لها مساهمات في الشركات. أضف إلى ذلك، لوحظ تضاعف نشاط المؤسسات غير البنكيّة مثل صناديق المعاشات، تعاونيات الصناديق mutual funds، مجموعات التمويل hedge funds finance companies (بنوك المجموعات الصناعيّة)، (صناديق المضاربات).

نفس الحركة تمّ تفعيلها بخصوص إزالة الوساطة. منذئذ، أصبحت البنوك لا تمثّل البداية والنهاية للنظام المالي. فمن لهم حاجات للتمويل ومن لهم قدرات للتسليف يمكنهم أن يلتقوا مباشرة في سوق النقد بدون وساطة بنكيّة.

ما ميّز العشريّتين الأخيرتين من القرن العشرين، هو إذن مجهود غير مسبوق بغرض إنعاش حركيّة رؤس الأموال على مستوى العالم. هذا يعود أوّلا إلى المعطى الجديد التكنولوجي. كتب مانويل كاستلس Manuel Castells: «لأوّل مرّة في التاريخ، يكون رأس المال مسيّرا نهارا وليلا في أسواق النقد عمليّا في وقت حقيقيّ^(٦)». كان على ماركس Marx أن يحلم به (ولعلّه سيكون بالنسبة له حلما مزعجا)، جعلته المعلوماتيّة والشبكات

ممكنا: نهارا وليلا، نقود تصنع نقودا، متجاوزة عوارض الفضاء والزمن. تجدر الإشارة أيضا إلى أثر حركة إزالة القيود المنظمة التي قام بها أصحاب القرار والتي خلقت وضعاً غير مسبوق على تخوم القرن الواحد والعشرين. إلى درجة رأى فيه البعض استقالة حقيقة للدولة الوطن. انمحت أمام القوة الجبارة لأسواق النقد.

سوف نعود إلى هذا النقاش. ماهو أكيد، يتمثل في أن العولمة لا تنفصل عن الدينامية المبتكرة والمصانة بهدف التجلية المالية. هذا المطلب الأخير يفرض نفسه بطريقة مستبدة على الفاعلين الصناعيين والتجارين. يطالب المستثمرون المأسسون بالتسليم *return on equity*. إذا ما كانوا غير راضين، عدم التزامهم يعرض الشركات إلى إنقاذ تصفية. يظلّ الفاعلون الماليون يعيشون في الاستشراف الدائم، معفون من التسميم المتبادل، قابلون لسلوكات تخلفية، ما يقود إلى تكوين «فقاعات» مضاربة يمكن أن يؤدي انفجارها إلى أضرار كبيرة على مستوى الكرة الأرضية. في جميع الحالات، تدخل الدولة في هذه المواد يكون على الدوام بنسبة ملائمة. بالنسبة لبلدان الجنوب التي تطلب دعمها، يشترط صندوق النقد الدولي والبنك العالمي مواداً تكييفية. يطالبان بمخططات موازنة. تكييف سياسات التعديل البنائي اقتصادات البلدان التي في طريق النمو حسب المواصفات الليبرالية الجديدة. هنا أيضاً، تمّ الدخول في اقتصاد كوني، وهذا الاستقبال لعولمة متقاسمة (مفروضة) هو الذي أنتج الوعي بانتماء لما هو عالمي، والذي سمح أكثر من غيره من المواصفات، بالتماهي في العولمة.

هل المنظور الاقتصادي يستنفذ مسألة العولمة؟ إذا ما صدّقنا المساهمات المتنوعة حول هذا الموضوع، لابدّ من الاعتراف بأننا مازلنا بعيدين عن

تصفية الحساب. أدلت العلوم الاجتماعية بدلوها كالاقتصاديين وسرعان ما أضيفت للمفاهيم المتعامل بها بخصوص مجتمع ما بعد الصناعة أو ما بعد الحداثة الإحالة إلى العولمة ذات الوقع السحريّ إلى حدّما. هنا يتفق الجميع على الاعتراف بهذا المعطى التجريبيّ المصمت: «إنّ الناس والأماكن في مختلف بقاع العالم هي اليوم بصفة موسّعة ومكثّفة موصولون ببعضهم البعض بفعل سيل من التبادلات المتجاوزة للأوطان والملتامية لرؤوس الأموال وللسلع، للمعلومات والأفكار، وللمخلوقات البشريّة»، هكذا كتب دون كالب Don Kalb⁽⁷⁾.

انبثقت مفاهيم العولمة في النقاش الذي دار حول التواصل المتنامي للأعمال البشريّة، بخصوص نظريّات النظام-العالميّ ونظريّات التبعيّة المتبادلة. بشكل من الأشكال، عندما يثار الحديث عن العولمة، تعود أفكار التبعيّة المتبادلة المسرّعة، تضيق العالم (تقلّص الحدود والعوائق الجغرافيّة أمام النشاطات الاجتماعية-الاقتصاديّة)، العمل عن بعد، ضغط الفضاء والزمن. يتعلّق الأمر بالإندماج الشامل، بإعادة تشكيل علاقات الحُكم ما بين المناطق، بالوعي بالشرط الجامع، بتكثيف التواصل ما بين الكيانات. تختلف التعريفات حسب الأهميّة التي توليها للمعطيات الماديّة والاقتصاديّة وطرق تمثيل الأشكال الزمكانيّة للعولمة. من الواضح في جميع الأحوال أنّ استعمال مفهوم العولمة يحيل على تلقّ للعولمة تؤكّد على تغييرات تراتبيّة، مقدار متنام، تسارع، أثر أكثر كثافة لسير ولنماذج التفاعل الاجتماعي ما بين المناطق.

غير أنّ التأويلات تختلف ما أن يتعلّق الأمر بتوصيف الظاهرة. عامّة، يمكن التمييز بين عدّة منظورات للعولمة. ما بين المنظرين الماركسيّين الجدد

وحدهم، تختلف المفاهيم، أحدها ينزع إلى مماهاتها بالمرحلة الأخيرة من الرأسمالية⁽⁸⁾، بينما آخرون يركّزون رؤيتهم على الأشكال الحديثة للتراكم⁽⁹⁾، أو على وجود طبقة رأسمالية كونية⁽¹⁰⁾. تؤكّد تحليلات أخرى خاصّة على كثافة السيولة وتسارع المبادلات⁽¹¹⁾. وجهة نظر أخرى، استدعت آراء جدّ متضاربة، تؤكّد على انقسام العالم إلى حضارات متعادية⁽¹²⁾. لم يبق سوى أنّه بالنسبة لهذه المقاربات المتنوعة، يمثل مفهوم العولمة دعامة ثمينّة، من منظور نظريّ، لإدراك العالم الذي نعيش فيه اليوم. ما يعني الاعتراف بعمق التحوّلات التي عرفها، على المستوى الكوني، الاقتصاد والمجتمع.

عولمة أم تدويل؟

هل يمكن القول بأنّه مع ذلك فإنّ كلّ الباحثين يتفقون على الاعتراف بالسلطة التفسيرية لهذه الإحالة على العولمة؟ لن يمكن أن تمرّ في صمت التضاربات التي استدعت «العولمة» سواء كان ذلك في الاقتصاد أو في العلوم الاجتماعيّة الأخرى. فالهوّة الموجودة ما بين أنصار العولمة والمتشكّكين فيها، غير قابلة للتجاوز. فبينما يلجأ الأولون بكثافة إلى مفهوم العولمة، يتساءل الآخرون إن لم يكن ذلك مجرد أسطورة. لعلّه يثور السؤال حول فعاليّة مفهوم بهذا الامتداد شديد الشّاعة بحيث أصبح من المستحيل تطبيقه بصفة تجريبية؟

يبدأ المتشكّكون باستنتاج بأنّه إذا ما كان حقّاً بأنّ المبادلات تكثّفت وأنه يلاحظ تبعيّة بينيّة تقوى شيئاً فشيئاً بين الاقتصادات، تدويل الاقتصاد ليس ظاهرة جديدة. ما بين 1870 و1914، حدث ما يشبه ذلك. كانت الشركات التجاريّة المتجاوزة للأوطان نسيباً قليلة؛ أغلبها كانت وطنيّة وممارس التجارة ما بين الأوطان. تنقل رأس المال لا ينتج إعادة تشغيل

ضخمة للاستثمار والتشغيل. تركّز الاستثمار المباشر في الخارج على الاقتصادات المتقدّمة، ظلّ العالم الثالث مهمّشاً. لم يكن الاقتصاد العالميّ فعلاً اقتصاداً معوماً. كانت الاستثمارات والتدفّقات الماليّة مركّزة في الثلاثي (أوروبا، اليابان وأمريكا الشماليّة). ليست هناك سلطة متجاوزة للأوطان قادرة على ممارسة تحكّم في الأسواق النقديّة وفي بقيّة التوجّهات الاقتصاديّة.

إذا أردنا أن نكون صارمين، حسبما يقول لنا بول هيرست Paul Hirst وغراهام طومبسون Graham Thompson⁽¹³⁾، لابدّ من التمييز بين مُطين مثاليين. فمَيّز النمط الأوّل باعتباره الاقتصاد مابين الأوطان. في هذا النموذج، تظلّ الاقتصاديّات الوطنيّة كيانات مستقلّة. هناك طبعا علاقات تبعيّة بينيّة فيما بينها، غير أنّ التفريق يظلّ بين ما يتعلّق بالدول الأوطان وإطار ما بين الأوطان الذي اندرجت فيه. التواصل البيني بين الاقتصاديّات الوطنيّة ليس أقلّ قوّة وتتخذ العلاقات التجاريّة شكل قسمة ما بين الأوطان للعمل مرتبطا باختصاصات وطنيّة. النمط المثالي الثاني المبني من قبل هيرست وطومبسون هو الاقتصاد الشامل. هنا، الاقتصاديّات الوطنيّة مستوعبة بشمول ومترابطة من جديد في النظام عن طريق صيرورات وتعاملات متجاوزة لما بين الأوطان، بينما في الاقتصاد ما بين الأوطان تهيمن الاقتصاديّات الوطنيّة.

يمكن طرح السؤال بصفة واضحة: هل نحن منذ الآن فصاعداً في نظام اقتصاد شامل؟ سيعني هذا ثلاثة أشياء. أوّلاً حلّ وكالات الضبط الموجودة على الصعيد الوطنيّ وما بين الأوطان في مختلف المستويات. يصبح الأقوام، حتّى في البلدان والمناطق المتقدّمة، تحت رحمة قوى السوق المستقلّة وغير المراقبة، لأنّها شاملة. لن تكون هناك ضمانات عموميّة في وجه التكليف

المفروضة في المناطق الجهوية بفعل النتائج غير المرضية والإخفاقات في السوق. في المقام الثاني، ستصبح الشركات التجارية المتعددة الجنسيات شركات تجارية متجاوزة للأوطان حقًا. لن يكون بمقدور الحكومات أن تشرك بطولاتها الوطنية وتنجو الشركات التجارية المتجاوزة للأوطان من مراقبة الحكومات الوطنية. في اقتصاد شامل، تفرض الأسواق قانونها بدون شراكة على قوى العمل وسيحصل حينذاك انتصار لـ«الرأسمالية غير المنظمة». في النهاية، سوف يتمّ الدخول في نظام متعدّد الأقطاب، مع سيادة الوكالات العالمية والشركات التجارية المتجاوزة للأوطان، لن تلعب الدول الوطنية إلا دورًا ثانويًا.

مما لاشكّ فيه، أننا لم نبق في العهد الماضي. للمقارنة حدودها، إذا ما وضع في الاعتبار الدور الحالي لتعدّد الجنسيات وهيمنة البلدان المتقدمة في التجارة والاستثمار. نفس الشيء، تشغيل السوق يفتح آفاقًا جديدة. هناك تعميم ومأسسة للتجارة الحرة عبر المنظمة العالمية للتجارة OMC، يختلف الاستثمار في صيغته وفي مقاصده، حركة الرأسمال وسلّم التدفّقات المالية هي أكثر أهمية بصفة لا تقارن، النظام النقدي العالمي تغيّر، وحرية هجرة اليد العاملة تمّ تأطيرها بصفة حاسمة.

اليوم، يستنتج هيرست وطومبسون، بأنّ الشركات التجارية المتعددة الجنسيات تتاجر بصفة أساسية في الاقتصاد الوطني. لكن إذا ما كانت العلاقات بين اقتصادات دول OCDE قد تدعّمت إلى حدّ مجهول - حتّى في العهد الماضي، المندرج على الدوام في «العالمية الأولى»، درجة الاندماج الاقتصادي والمالي كانت محدودة. لقد كانت هناك عالمية للنشاط الاقتصادي. التوجّه نحو العالمية يجب ألا يخفي تركيزًا للتجارة، لرأس المال

والتدفق التكنولوجي بين بلدان OCDE الكبرى باستبعاد العديد من بلدان بقية العالم. فضلا عن ذلك، ظلت الحكومات الوطنية متفوقة في التحكم في الاقتصاد العالمي. كما بينت تجربة «مور» آسيا، الأسواق الشاملة منسجمة مع دول قوية. لكون الأسواق العالمية تفرض مبادئ اقتصادية لا تتصور بالضرورة تقارب استراتيجيات اقتصادية وطنية. في هذه الشروط، يتفوق النمط المثالي للاقتصاد العالمي. فلما تكون هناك عالمية للاقتصاد، هذا أمر بديهي؛ لكن إقليمية الأوطان ووجود الحدود تستمر في تشكيل مبادئ فاعلة. نفس الشيء، لا يمكن التغاضي عن دور الحكومات الوطنية بخصوص منح الثروة وتوزيعها في العالم المعاصر. يمكن الحديث عن قضية أقلمة أو ثلثة مع وجود كتل على صعيد الكرة الأرضية: أوروبا، آسيا المحيط الهادي وأمريكا، ما يتطلب تدعيما للتبعية البيئية الاقتصادية والمالية داخل الكتل.

ماذا إذن يطبق مفهوم العولمة على تنظيم النشاط الاقتصادي العالمي في ثلاث كتل مركزية والتجزئة المتنامية للاقتصاد العالمي في عدة مناطق اقتصادية إقليمية؟ حسب المتشككين، هناك تباعد بين خطاب العولمة وحقائق عالم حيث، جوهريا، وطني وإقليمي هما إطاران ينمو فيهما النشاط الاقتصادي. تفسير هذه الدعوى الملحة للعولمة يتم البحث عنها في الإيديولوجيا. تلعب العولمة دورا أساسيا في شرعية المشروع الليبرالي الجديد. تأتي لتدعم خطابا يدعي الانفتاح وحرية المبادلات وتدعيم الرأسمالية بدون حدود المطبقة من قبل إجماع واشنطن وصندوق النقد الدولي FMI. في النقاش القائم حول العولمة، يرى الموقف النقدي في العولمة طريقة في إخفاء هذه الحقيقة البسيطة والتغطية عليها تحت بهرج ملاء: لكي

تستمرّ الرأسمالية هي في حاجة إلى توسيع فضاءها الجغرافي. بحيث يمكن القول أنّ العهد الحالي ما هو سوى امتداد جديد للإمبريالية. فالعالمية قد لا تكون سوى حالة عدوى ومؤقتة، ويمكن تصوّر أنّ المستقبل سوف يسمح إلى صيرورة نحو انغلاق، ولعلّه توقّف مفاجئ لعولمة الاقتصاد. ليس هناك نهاية للتاريخ، هي فقط فترة يتطلّبها الوصول إلى أسواق جديدة.

كما يلاحظ، المعادون للعولمة يعتمدون في حجّتهم على أسئلة مفتاحية يمكن تلخيصها كالآتي: إلى أيّ حدّ يكون النشاط الاقتصادي معولما؟ هل أنّ شكلا جديدا من الرأسمالية تنتجها الثورة الصناعية الثالثة يسود العالم؟ إلى أيّ حدّ تبقى العولمة الاقتصادية خاضعة إلى التحكم الوطني والعالمي؟ أخيرا، هل المنافسة الشاملة ستسم نهاية الاستراتيجيات الاقتصادية الوطنية واستراتيجية الدولة- الحامية؟

عن هذه الأسئلة يجيب العولميون مؤكّدين على التحوّلات البنيوية التي عرفها التنظيم السوسيو- اقتصادي المعاصر. يحيلون على نموّ المؤسسات المتعددة الجنسيات، على واقع الأسواق المالية العالمية. بالنسبة لهم لا تختزل العولمة في ظاهرة اقتصادية خالصة، إنّما تضمّ الأبعاد الأخرى للنشاط الاجتماعي. يتعلّق الأمر بصيرورات تعمل متناغمة في ميادين تتعلق بما هو اجتماعي، عسكري، ثقافي، سياسي. هكذا، فإنّ الأشكال الجديدة للثقافة الشعبية وتدهور المحيط لهما نقطة مشتركة: يحيلان على تجربة العولمة. هذه الأخيرة لا يمكنها أن تسطح في رؤية حتمية، باعتبارها النتيجة الخالصة والبسيطة لسببية تكنولوجية واقتصادية. يتعلّق الأمر بظاهرة معقّدة تتطلّب مجموعة من القوى والضغوطات بين ديناميات غير متجانسة. حيث تغيب رؤية غائية: فلا تعني العولمة، بعيدا عن هذا، نهاية للتاريخ، لكنها تفتح

عهدا جديدا موسوما بترتيب جديد ذي دلالة لمبادئ تنظيم الحياة الاجتماعية ونظام العالم.

بعض العولميون يذهبون إلى حدّ توقّع تجاوز أشكال تنظيم سياسيّ مؤسّس على تحديد الأرض. فحقيقة الحُكم لم تعد أبدا تكمن في الأمكنة حيث تمّ تجريبها مباشرة. لأنّ مبدأ الأرض في التنظيم يفترض علاقة مباشرة بين الاقتصاد والمجتمع والسياسة في الحدود الوطنيّة. بينما الأرض والمكان تمّ تصوّرهما من جديد في سياق معوم. هذا يجعل الجماعات المحلية مهدّدة. لقد رأينا كيف أنّ منتجي الموز في جزر وندوارد Windward كانوا عرضة لأضرار نتائج ما سطرته في سنة 1998 المنظمة العالمية للتجارة OMC بخصوص حرب الموز بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة. بالنسبة لهم تلاشي إجبارات مراعاة الزمن والفضاء المفروضة على أشكال التفاعل الاجتماعي يبيّن أنّ العولمة من الآن فصاعدا خلقت إمكانيّة صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعي، ولشبكات الإنتاج والضبط المعولمة.

فيما يخصّ الاقتصاد بالمعنى الخالص، على العكس من المنتقدين، يعتبر العولميون أنّه منذ الآن فصاعدا على الحكومات الوطنيّة أن تتلاءم بصفة تدريجيّة مع قوى السوق المعوم. فتصبح شيئا فشيئا إزاء اقتصاد بدون حدود (ضفاف). تتميّز العولمة بألويّة اقتصاد معوم وحيد يتعالى ويدمج المناطق الاقتصادية الكبرى. هذا الاقتصاد المعوم هو بصفة معتبرة أكثر انفتاحا من سابقه، مرفوقا بدرجة عالية من الحماية ومناطقه الاقتصادية المهيمنة. حتّى الدول التي ستبقى على هامش النسق، مثل كوبا وكوريا الشماليّة، سوف تتعرّض بصفة مباشرة لآثاره. بعيدا عن موقف الاعتراض، كما يفكّر فيه المنتقدون، سوف يكون من مفعول الجهويّة، تقوية العولمة الاقتصادية وتسريعها.

ردًا على الحجّة التي ترى في نظريات العولمة امتدادا للإيديولوجيا الليبراليّة الجديدة، يجيب خصوم المنتقدين بأنّه يمكن على العكس تماما اعتبار الاقتصاد المعولم كاقصاد رأسماليّ معولم، كعهد جديد للرأسماليّة. ينعتونها بمفاهيم «الرأسماليّة المعلوماتيّة المعولمة»، «القاطرة الرأسماليّة»، «الرأسماليّة المتجاوزة للحدود»: في عصر الأنترنت، أصبح الرأسمال المنتج والمالي متحرّرا من الإجبارات الوطنيّة والمتعلّقة بالحدود. حركيّة رأس المال وسرعة دورانه، اختراع منتوجات مشتقّة شديدة التعقيد، الضغوطات المرافقة، هي خصائص هذا الاقتصاد الذي يكون الفاعلون الأساسيون فيه هم المؤسسات التجاريّة والمصارف المتعدّدة الجنسيات⁽¹⁴⁾. من نشاطه المنتج، من بين آثاره الأخرى، الحدّ من التصنيع المتزايد لبلدان OCDE ونقل الإنتاج نحو البلدان الصاعدة، خاصّة في آسيا.

تتميّز العولمة بقسمة جديدة للعمل: تخلق رابحين وخاسرين، لها أغنياءها وفقراؤها. من الواضح أنّ الترتيبات السياسيّة التقليديّة تجد نفسها متّهمة من قبل هذه الحركيّة العميقة. ليس للحكومات على الدوام القدرة الكافية على مقاومة إجبارات السوق. ليس لهم على الدوام من اختيار سوى التكيف⁽¹⁵⁾. في هذا السياق، يجب ألاّ نتعجّب من الصعود القويّ لمنظّمات مثل صندوق النقد الدولي FMI، المنظمة العالمية للتجارة OMC، البنك الدولي، والأهميّة التي اتخذتها G8. من السذاجة بمكان اعتبار الاقتصاد المعولم يمثّل مرحلة ما بعد الهيمنة. حتّى وإن كان قسط الصادرات من البلدان التي في طريق النمو قد تزايد بصفة معتبرة، أغلب أقساط التدفّق هي متمركزة في الاقتصاديات الرئيسيّة لبلدان OCDE. حول هذه النقطة، مثلما هو الأمر حول نقاط أخرى، قبل كلّ شيء، موقف «العولميين» يختلف بين

من يعتبر أن الهيمنة الأمريكية تستفيد من هذه الصيرورات ومن يعتبر أن الدول-الأوطان هي صيغ انتقالية للتنظيم والضبط الاقتصادي. بالنسبة لهؤلاء الآخرين، ستصبح السیادات شيئاً فشيئاً عرضة للاحتجاج وتصبح المؤسسات المتعددة الدول مجالات أكثر مركزية سوف تكون مجسدة بعد مدة معينة لاستقلالية بنیات التحكّم في الاقتصاد المعولم، في مواجهة خطر عولمة غير مراقبة runaway world⁽¹⁶⁾.

العولمة

هل هي شيء جديد؟

من بین الأسئلة المطروحة على الدوام بخصوص العولمة والمتعلقة بالرجوع المتزايد دوماً لهذا المفهوم من أجل وصف الوضعيّة المعاصرة. على طريقة كلام أرسطو، فإنّ العولمة تظهر في العديد من الخطابات كعلة فاعلة أو كعلة نهائية للتطور الحالي للمجتمعات. هي علة فاعلة، عندما نرى في العولمة تفسيراً للتصاعد القويّ لبعض الصناعات على حساب صناعات أخرى، أو لتسارع حركات الهجرة. هي علة نهائية، إذا ما وافقنا على أنّ العولمة تؤدّي إلى نموّ مطرد لانعدام المساواة ما بین البلدان الغنيّة والبلدان الفقيرة أو إلى تدهور في المناخ. تصبح العولمة حينذاك المبدأ والمنتهى من أجل فهم الحركات والتحوّلات التي تصيب البشر.

تصبح أيضاً كبش المحرقة بالنسبة لمن يستنكر الآفات التي تصيب الكون. تحمل العولمة سمات الليبرالية الجديدة، ومن خلال ذلك، أولئك الذين ينادون بالتداول العالمي لا يرون فيها إلّا ما هو سلبيّ وحيث هناك آخرون يعتبرون ازدياد سرعة انتقال الخيرات والبشر والمعلومات فتحاً لأجواء جديدة. لهذا النقاش طبعاً أوجهاً سياسية مباشرة. يكفي وضع

الملتقيين الذين يقعان كل عام في نفس الفترة، أحدهما في دافوس Davos والآخر في بورتو آليقر Porte Alegre، في مواجهة بعضهما لكي يمكن إدراك ذلك. فمن ناحية، من يتحكم في الاقتصاد العالمي، القادة السياسيون الأكثر شهرة الذين يحتفلون معا بالآثار المفيدة للرأسمالية الكونية؛ ومن ناحية أخرى، المحرومون من الرتب، الممثلون للفقراء وللبلدان الأكثر حرمانا. نجد هنا، على المباشر، التناقض الصارخ، مشهدان لا يلتقيان لمستقبل المجتمعات المعاصرة. لكن في نطاقيهما، يتجمع كل الانتباه حول هذا الوجود الكلي للعوامة.

يمكن القول أن القضية سياسية. إذا ما حكمنا عليها من خلال كتابات المتخصصين، تظهر الأشياء أكثر تعقيدا. عند الأنثروبولوجيين، اشتد النقاش بخصوص التفسير المعطى للظاهرة. بالنسبة للبعض، لقد تمّ الولوج نهائيا لمناخ التدفق، في عالم الشبكات. يعتمد الانتصار الفعلي حقًا للرأسمالية على تشغيل أشكال من الاستغلال الذي أصبح شيئا فشيئا أكثر إتقانا في سياق يكون فيه العمل الذهني في قلب إنتاج فائض القيمة. فالرأسمالية [العتيقة]، حسب تعبير جان وجون كوماروف⁽¹⁷⁾، تقوم بفعل معاكس يتمثل في إضعاف الزوج حدود-دولة الذي يلعب دورا مبنينا في المجتمعات الغربية وحيث تمّ فرض النموذج على بلدان العالم الثالث منذ ما قبل تحررها. مع الزمن ستعرض الدولة-الوطن إلى ألا تكون سوى فاعلا على صعيد ثانوي، بينما تتلاشى الحدود وتنتج الهجرات أشكالا جديدة من الثقافات المهجنة في هذا العالم الجديد المتحرك. إنها العلة التي جعلت الأنثروبولوجيين الذين يرون أن العوامة كظاهرة مجددة يضعون في قفص الاتهام الارتباط الواحدي بالحدود وبالدولة-الوطن. يضعون مقابل المحليّة

والوطنية مقارنة أخرى تركز على المكونات المختلفة للعالم المتحول⁽¹⁸⁾. حيث يحذرون من كل شكل يعطي للثقافات جواهر ذاتية. تعرّضت الأنثروبولوجيا التقليدية لهذه الانتقادات. في الواقع، أليس هناك تفضيل لمقاربة تركز على المحلي، على حساب ترابطات وتداخلات تميز الانتماء لكون شامل؟ في مواجهة رؤى بدئية، فيتشبه للهويات، تدعو الأنثروبولوجيا «العولمية» قطيعة إبيستيمية حيث تلعب الإحالات إلى أفكار الارتحال ومغادرة الأوطان، الأثيرة عند الفيلسوف جيلس دولوز دورا جوهريًا. على الأنثروبولوجيا أن ترتقي إلى مصاف الاحتياجات الذهنية التي يتطلبها وضع مفهوم لـ «الرأسمالية المجاورة للحدّ hypercapitalisme»⁽¹⁹⁾. هذه الرؤية للكون لم تحظ في هذه الأثناء بالإجماع. فالحجج المخالفة لأنصار العولمة هي من أصعدة مختلفة. في المقام الأول، يمكن التساؤل، عكس ما يجري في الخطاب السائد، إن كانت العولمة ظاهرة تاريخية مستحدثة. هذا التضخم للتفسيرات العولمية ألا يعود قبل كل شيء إلى تحويل النظر الذي يقوم به الملاحظون والمنظرون عن حقائق وجدت من قبل منذ مدة طويلة؟

إذا ما استدرنا صوب الأنثروبولوجيين، نجد أن التوجّه السائد لدى أغلبهم تمثّل في تحديد حقل الاستنتاج في مجتمعات لها حدود معلومة. بخصوص هذه الرؤية، اقترح أحدهم، وهو إريك وولف Eric Wolf⁽²⁰⁾، منظوراً يضع في الحساب العلاقات ما بين «أوروبا وشعوبها التي ليس لها تاريخ» -إنه عنوان مؤلفه. في تموقعه في منظور ماركسي، يكشف عن الطريقة، التي، في وقت مبكر جدًا، مكّنت الاحتلال والاستعمار من الإسهام في جعل مجتمعات واقتصادات تابعة لبعضها البعض في مختلف

جهات الكرة الأرضية. تحويل أسلوب إنتاج معتمد على القرابة إلى أسلوب إنتاج تابع أضرّ بعدّة جوانب من حياة الأهالي، مدمّراً المحتدّ، متسبباً في بلبلة علاقات الحُكم. كان سببا في دفع هجرة نحو أراض جديدة وقد أثارت في أمريكا الشمالية حربا استثنائية إلى درجة تناقصت فيها حيوانات القندس castors ثم البيسون bison وتقاتلت قبائل الهنود فيما بينها بغرض التحكم في الشبكات التجارية ومصادر العيش التي اشتدّت ندرتها شيئا فشيئا. فرض الفرنسيون في كندا، بطريقة أقلّ عنفا، شكلا من الاقتصاد التابع. غير أنّ الهنود أصبحوا تابعين، لكي يحافظوا على حياتهم، لسلع أوروبية مصنّعة والتي لم يكن في الإمكان الحصول عليها سوى مقابل جلود حيوان القندس. نظام الأنكومياندا encomienda الذي وضعه المحتلون الإسبان في أمريكا الجنوبيّة منح للسيّطرين أو الأنكومندروس encomenderos حقوقا في عمل الهنود في بعض المناطق. مبدئيا، هم ليسوا مالكيّن للأرض، لكن، فيما بعد، عدّة أنكومينداسات encomiendas تصبح هاسيونداسات haciendas أو مزارع. في أماكن أخرى، في مستعمرات إفريقيا وآسيا، كانت تقتطع غرامات مرتفعة القيمة من ثمن السلع وفرضت نسب مئويّة من أراضي الأهالي تنتج بغرض التصدير.

إنّ الطريقة التي نظّمت على أساسها الرأسمالية الوليدة نفسها لما برزت المجموعات التجاريّة الكبرى لها دلالتها. كان يضمن تمويلها خواصّ، لكنهم يكونون تحت المراقبة المباشرة للدول. لقد سجّلت تقدّما جديدا في التجارة الماركانتيليّة. هذه المنظّمات الكبرى، من أمثال مجموعة الهند الشرقيّة للتجارة أو الهودسون باي كومباني Hudson Bay Company، لم تكن مجرد مؤسسات اقتصادية، قامت بتوطين جاليات أوروبية في بلدان أجنبيّة

بنسقتها الطبقيّ وتشغل كحكومات لها عسكريها وبوارجها. من ناحية، كممثلة لحكوماتها، كانت تفضّل التجارة مع الوطن الأم وكانت تجارتها ماركانتيليّة؛ من ناحية أخرى، باعتبارها مكوّنة من مستثمرين خواصّ مستقلّين نسبياً، بالنظر لطول مدة الاتصالات وصعوبتها، كانت هي الرائدة المباشرة للمجموعات التجارية المجاوزة لحدود الأوطان.

لم تعرف كلّ من الماركانتيليّة والرأسماليّة أبداً تمييزاً واضحاً بينهما. بالنسبة لـ Wolf، العمل المأجور - تحوّل العمل إلى سلعة يمكن أن تباع كأية سلعة أخرى - هو خاصيّة مميّزة للرأسماليّة. حسب هذه الخاصيّة، لم تقم الرأسماليّة في أوروبا حقّاً قبل الثورة الصناعيّة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. إذا ما تمّ تعريف الرأسماليّة بأنها المملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج والتجارة التنافسية بغرض الربح، تكون قد وجدت قبل ذلك. دون أن نبالغ في التقسيم، يمكن التسليم بأنّ أسلوب التبعيّة في الإنتاج كان يحاذي (أو يندمج في) أسلوب الإنتاج الرأسمالي في عدّة مواقع من الكرة الأرضيّة حتى زمن سقوط الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين. لمّا أصبحت الرأسماليّة هي الشكل السائد عند الشعوب الأهليّة، لم تكن هناك من مندوحة لتحوّلات في ثقافتها وفي بنيتها الاجتماعيّة وفي اقتصادها وفي نظامها السياسي. حيث تكون الأنظمة التابعة قد خلقت طبقات واسعة من فائض المنتجين ومن الناهيين، بدا التراتب في حدود الطبقات، ووفق العرق والثروة، بارزاً للعيان أكثر فأكثر. تمّت خصخصة ملكيات الأهالي لصالح الأوروبيين، بصفة قانونيّة أو بالعنف. فحيث توجد المستعمرات، عوّضت المزارع الكبرى الأراضي الموجهة للقبيلة. دفع السكان الأصليّون للعمل بأجور متدنّية.

لما أصبحت النقود معادلا شاملا، اختفت الصناعة المحليّة بفعل استيراد المنتجات المصنّعة الأقلّ ثمنًا. النخب الكمبرادوريّة، التي كان ولاؤها لأرباب العمل الأوروبيين كليًا، تمّ إيصالها للحكم. على خلاف الماركنتيليّة، حيث كانت تراقب الدولة الاقتصاد، أصبح لهذا الأخير كوظيفة حماية الملكية الخاصّة، تشجيع التجارة وفتح أراض جديدة لاستغلال المؤسسات، واستعمال العسكر لترقية المصالح الخاصّة في ما وراء البحر وحمايتها. وضح إريك Eric Wolf وولف جيّدًا أنّ أغليبيّة كبيرة من الشعوب الأصليّة توقّفوا منذ مدّة طويلة على أن يكونوا سكّانًا أصليين. أضف إلى ذلك، أنّ أولئك الذين صنّفهم الأنثروبولوجيا في جماعات، قبائل، رؤساء كان خلفهم تاريخ طويل من الاختراق والارتباط بقوى خارجيّة. وبصفة مدهشة، اتّضح أنّ المجتمعات البدائيّة التي شرع الأنثروبولوجيون في استكشافها في القرن العشرين لم تكن في الواقع وعلى الدوام سوى بقايا مجتمعات قديمة لها دول ذات مستوى عال من الإتيقان سرّعت تجارة العبيد بانهيارها.

من وجهة نظر ذات طبيعة نظريّة، هناك كلّ الفائدة في الخروج من منظور محصور للتاريخ المتمحور فقط على الفضاء الوطنيّ أو المحليّ ومراعاة التداخلات بين مجتمعات وذلك لما يتمّ التوقيع أكثر في منظور كونيّ. ابتداء من القرن السادس عشر، أصبح، حسب عمّانويل ولّرشتاين Immanuel Wallerstein، في الإمكان التحدّث عن «نظام-كون» الذي، مع مرور الزمن، أصبح يشمل مجموع الكرة الأرضيّة. لنستذكر عبارة المؤرّخ الكبير فرناند برودل Fernand Braudel⁽²¹⁾، يعرفه ولّرشتاين كـ«اقتصاد-كون». يتعلّق الأمر بمنطقة جغرافيّة واسعة جدًّا، حيث يوجد

تقسيم للعمل وفائض من العمل ورأس المال. لا تتضمن بنية سياسية موحدة ما بين الدول. ما يوحد الاقتصاد-الكون، ليست الثقافة وليست السياسة، إنه تقسيم العمل الذي يميزها.

حسب ولرستين Wellerstein⁽²²⁾، نظام-كون معاصر هو نظام رأسمالي، فهو يهدف إلى التراكم غير المحدود لرأس المال. في هذا النظام ينحو تقسيم العمل إلى إقامة تبادل غير متساو بين المركز والأطراف. المركز-البلدان المصنعة- يستعمل الإنتاج الرأسمالي المكثف من أجل خلق المنتجات المصنعة المسوقة للعالم أجمع. تتمثل أهمية الأطراف في توفيره للمركز المواد الأولية واليد العاملة ذات الأجر المنخفض، وتقديم أسواق لمنتجات المركز. بين الإثنين، البلدان النصف-هامشية تتوصل إلى توازن نسبي بين المنتجات المركزية ومنتجات الأطراف. تتم مراقبة منجزات الإنتاج المركزية عن طريق أشباه-احتكارات؛ مع مرور الزمن، تتجه هذه الأخيرة نحو الاختفاء وتصبح منجزات إنتاج مركزي منجز إنتاج هامشي.

فالتاريخ الاقتصادي للنسق المعاصر إذن موسوم بهذا الانتقال وبتغيير المرتبة إلى الأدنى بالنسبة للإنتاجات نحو نصف الأطراف ثم نحو الأطراف. يقدم ولرستين مثال النسيج، منجز مركزي في القرن التاسع عشر أصبح اليوم أحد منجزات الأطراف الأقل مردودية. إذا ما تتبعنا تحولاته، نجد أن العالمية ليست معطى جديدا. فالمرحلة الحالية موسومة بأزمة متعلقة بركود الاقتصاد. يتعلق الأمر إذن بمقاومة ارتفاع تكاليف الإنتاج، طبعا عن طريق نقل منجزات الإنتاج الأقل مردودية نحو الأطراف، مع اتخاذ إجراءات من أجل وضع حد لمستوى الأجر

والاقتطاعات الإجبارية. أهمل المركز إذن موضوع التنمية لصالح موضوع العالمية الذي ما هو إلا التعبير عن الاستراتيجية الليبرالية الجديدة لفتح حدود من أجل تفضيل دوران رؤوس الأموال وتراكمها.

لعبت النظرية النسقية المقترحة من قبل والرشتاين مهماً جداً من أجل خرق الدراسات التاريخية، وظلت مرجعاً، يمكن التساؤل إذا ما كانت برزت تماماً تحولات تميز الرأسمالية اليوم. ما هو مؤكد، أنه إذا ما كانت العولمة ليست شيئاً جديداً، فقد عرفت بتطبيق سياسات ملائمة بنائية، على نطاق واسع، إنه تحول جديد. من المؤكد، أن والرشتاين يطبق مفهوم نسق-عالم على الأمبراطوريات القديمة لروما والصين. أضف إلى ذلك، يتحدث المؤرخون عن «عالمية أولى» بخصوص الفترة الواقعة بين 1870 و1914، لما كان الاستعمار في أوج انتشاره. غير أن هذه العولمة كانت مختلفة إلى حد ما عن الحالية، في حدود كون الحرية التجارية كانت محدّدة داخل الأمبراطوريات الاستعمارية، بينما اليوم حرية المبادلات تتجه نحو التوسع إلى مجموع بلدان الكرة الأرضية، كما أن المستجدات التكنولوجية في الاتصالات والنقل تنتج أشكالاً جديدة من أساليب حماية الاستهلاك على الصعيد العالمي.

إذا ما تمّ اتخاذ منظور نسقي، يمكن اعتبار العولمة كتعبير عن لامركزية تراكم رأس المال المرتبط بتحويل للاستثمارات في اتجاه مراكز جديدة. في إحالته للمؤرخ برودل Braudel ورجل الاقتصاد أريغي Arrighi⁽²³⁾، جوناثان فريدمان Jonathan Friedman⁽²⁴⁾ يرى هكذا في العولمة مرحلة أزمة يكمن حلّها في انتقال الهيمنة. لن تكون الظاهرة جديدة، إذا ما تمّت الإحالة على سبيل المثال إلى نقل الهيمنة من إيطاليا إلى شبه الجزيرة الإيبيرية،

أو من البلدان المنخفضة إلى إنجلترا. ليس ببعيد، في نهاية القرن التاسع عشر، كان الاستثمار الأجنبي المباشر يمثل 9% من الناتج العالمي، وهي نسبة لم يتم تجاوزها حتى سنة 1990. لم يكن الانفتاح على التجارة الأجنبية أكثر ارتفاعاً سنة 1993 عنه في 1913. كانت الاستثمارات البريطانية في الولايات المتحدة الأمريكية ضخمة وأصبحت ألمانيا عملاقاً صناعياً: لم تبق إنجلترا هي ورشة العالم. قسطها في المنتجات المصنّعة انخفض من 50% إلى 14% في سنة 1913. مثل اليوم، هناك هجرات جماعية ارتبطت بحركة الاقتصاد. لاحظ فريدمان بأن التجديد التكنولوجي، المثار على الدوام من أجل تسجيل الطابع المستجدّ لعولمة «نا»، سجّل حضوره منذ هذا العهد: أصبحت الأسواق المالية مرتبطة بالسلك، توفّر الهاتف، ظهرت الطائرة. في نهاية المطاف، ما منح الخصوصية للفترة الحالية، حسب فريدمان، هو أنه منذ الآن فصاعداً أصبح رأس المال يفضل نشاطات غير منتجة، أين يحصل تسريع للتراكم حيث مضاربة البورصة والأسواق الفرعية تلعب دوراً أساسياً.

في هذه الشروط، الخطاب الذي يجعل من العولمة ظاهرة مستجدة تماماً ويرى أنها أبرزت تحولاً جذرياً للمجتمعات يبدو مجانباً للواقع التاريخي وبعيداً عنه. يمكن التساؤل إن لم يكن قبل كل شيء إيديولوجياً. يرى فيه فريدمان تعبيراً عن روح كونية *ethos* cosmopolite تخصّ نخبة جديدة مجاوزة للأوطان تتمسك بالسلطة الاقتصادية وتمجّد فضائل الانفتاح والسفر. يقود هذا الموقف إلى ازدراء لكل تشبّث بما هو محلي، للدولة-الوطنية، للجماعة. «الصغار»، الرجعيون *les redneck*، موسومون، أولئك الذين يقبعون في سماتهم، ويظلّون «متجذّرين». لو تتبّعنا حتى النهاية انتقادات فريدمان، الذي بقدر ما يقصد أبادوراي وعنايته بالدياصورات

وفيض هاردت ونقري مؤكدين على ترحال الجموع في مقاومتها للهيمنة، سلاحاً قبل كل شيء في التوالد الخطائي الخارق للعادة بخصوص العولمة انعكاس عهد لم يعد يفكر في المادية والذي أصبح يفضل الرسالة الإيديولوجية للنخبة المجاوزة للوطن. ستصبح الأنثروبولوجيا نفسها رهينة الكونية، إلى درجة يتم فيها التخلص من مفاهيمها الخاصة لترتبط بما بعد الحداثة التي تغمرنا.

يمكن طبعاً قبول أن تأويلاً بلا ظلال ينتهي بانتزاع حاضر الصيرورة التاريخية التي يندرج فيها، ويسقط التواريخ السابقة لكي يحافظ أكثر على أطروحة صفة الجودة، التي قد لا تصدق، للعولمة، لعلها تكون بمنأى عن النقد. يبقى أن التشهير بالكونية كنواة للنظريات التي تنظر بجديّة للعولمة تثير بدورها مشكلة. من ناحية، اعترف ريتمان بأن هناك عنصراً غير مسبوق، تحول حقيقي للرأسمالية مع الهيمنة بدون منازع لرأس المال المصري. إذا ما كانت لهذه التحولات نتائج اجتماعية وثقافية حقيقية فعلاً، كونها تشوّش خاصّة التمثيلات التقليدية، من هو الذي سيندهش من ذلك؟ يبدو شرعياً حينذاك أن الأنثروبولوجيين سيأخذون في الحساب هذا المعطى الجديد في أعمالهم. فضلاً عن ذلك، لا بد أن يكون مصاباً بالعمى من يصدق بأن المجتمعات التي يدرسونها لم تصب بالعولمة وما يترتب عنها: ظواهر الهجرة، نمو السياحة، الخ. لتكن هذه الوضعية مدعاة لكي يخضعوا مناهجهم للمساءلة، ليعيدوا النظر في مفاهيمهم، هل عليهم أن يروا فيها انعكاساً لإيديولوجية المهيمين الجدد؟

سؤال آخر أثاره هذا الجدل وهو المتعلق بالكونياتية cosmopolitanisme. في سنوات الثلاثينيات، التشنيع برجال المال أو

المثقفين «الكونياتيين» أوصل إلى التجاوزات التي نعرفها. وبعض الخطابات المتطرفة تذكرنا من جديد بمحدودية تفكير قائم على تقابل يعارض ما بين الوطنيين والمحليين من جهة و«العولميين» من جهة أخرى». لابد من تذكر أن ماركس نفسه كان كونياتيًا كبيراً وأنه من بين مظاهر ثراء غنى كل قول نظري قدرته على الانعتاق من الحدود المادية بغرض المساعدة على التفكير في حقائق العالم. لابد أيضاً من التساؤل إذا ما كان التشنيع بالخطابات حول العولمة ليس له أحيانا ظلال محافظة، لما تصبح هذه الأخيرة نوعاً ما كبش فداء عندما تنسب لها من قبل السلطات الوطنية أو المحلية جميع الآفات. بين جاكى الصياغ Jackie Assayag⁽²⁵⁾ كيف أن الخراب الذي أصاب فلأحين هنود، عجزوا عن الحصول على بذور وسلسلة الانتحارات التي تبعت ذلك، وقد قدم ذلك للرأي المحلي على أنه نتيجة مأساوية لتصرفات الجماعات التجارية المجاوزة للأوطان. يوجد هنا رسم غطي لمساوي العولمة. بينما الأنثروبولوجي بفضل تحليل دقيق لآليات القرض والرقي، يكشف بأن مأساة الفلاحين الهنود يكمن تفسيرها في طبيعة اشتغال العلاقات الاجتماعية على الصعيد المحلي ولا علاقة لها بسياق العولمة. في المقابل، هذه الأخيرة هي وسيلة عرضة للتحريف من قبل السياسيين والإيديولوجيين.

من هذا الجدال، يمكن استخلاص أن العولمة في ذاتها ليست حسنة وليست سيئة. هي معطى لا محيد عنه، مجموعة من الوقائع تحضر أمام نظر عالم الاجتماع. ونظراً لأهمية هذه الصيرورة، لن تكون مدعاة للدهشة عندما تغذي على الدوام الخطابات حول المجتمع، سواء أريد لها أن تكون معيارية أو ذات نزعة تفسيرية. فالعولمة مادة تشتغل عليها النظرية. لن يكون في الإمكان شطبها بجرة قلم بحجة أنها توجد في قلب المناقشات الإيديولوجية

المعاصرة. ما يمكن أن تحمله وجهة النظر الأنثروبولوجية، كونها تمثل أفقا يكون ملموسا أكثر لتجربة العولمة التي نقوم بها يوميا والطريقة التي تندرج بها في ما نقدّمه.

العولمة كتجربة أنثروبولوجية

مهما فكّرنا في المجادلات حول الصفة المستجدة أو غير المستجدة للعولمة، نجد أنفسنا مجبرين على تقرير أنّ ذاتنا في العالم توجد مباشرة موسومة بهذه الوضعية. لنستدع فقط إدراكنا الفطريّ للفضاء والزمن. حتّى في مستوى هذه الأشكال البديهية للإحساس، من أجل شرح تعبیر كانت Kant الشهير، حصل شيء له سمة متعلّقة بحدسنا بالمسافة وبالتزامن.

كما بيّنه دافيد هارفي David Harvey⁽²⁶⁾، يقع تحوّل تمثيلنا للفضاء وللزمن أثناء فترة يموقعها بين اكتشافين لإنشتاين هما نظرية النسبية المحدودة (1905) ونظرية النسبية العامة (1916). إنها فترة السلاسل الأولى للتركيب في مصنع فورد. تقسيم المهام وتجسدها في الفضاء يضمن فعالية قصوى وسيولة كبرى لفيض الإنتاج. بفضل هذا التنظيم الفضائي، يحدث تسريع الزمن. أوّل إشارة إذاعة تمّ إرسالها في نفس الفترة من برج إيفل Effel يسجّل أيضا إمكانية تجاوز الفضاء. سلطة الاتصالات بدون سلك ظهرت بوضوح في نفس العام مع الشيوع السريع لنبا غرق الطيطانيك Titanic. أصبح يوجد منذ ذلك الوقت زمنا عموميا متجانسا وشامل يستخدم من خلال كلّ الفضاء. الثمانية وثلاثون مليارا من المكالمات الهاتفية التي جرت في الولايات المتحدة في 1914 عكست سلطة تدخل الزمن والفضاء العمومي في الحياة الخاصة.

في نهاية القرن العشرين، لم يعد في الإمكان فصل تكنولوجيات الاتصال الجديدة عن تسارع عامٍ لصيرورات اقتصادية واجتماعية. لم تعد المسافة والزمن تشكّل عوائق كبرى بفضل أقمار الاتصال الصناعية واللوح. أدى تكثيف الترابطات البيئية إلى إعادة تنظيم فعلية للزمنية مما سمح للأشخاص يتواجدون على مسافات معتبرة بأن يتقاسموا نفس التجربة. أمكن ملاحظة كيف أنّ أحداثا منقولة كبرى - وليكن الأمر متعلقا بحرب، مباراة كروية، أو حفل لموسيقى الروك- كان تلقيها ممكنا معا في مختلف أنحاء الكرة الأرضية. نفس الشيء، التبادلات المالية أصبحت تمارس في وقت حقيقي بدون مراعاة بعد المراكز المعنية. حسب هارفي، هذا الانضغاط للفضاء- الزمن هو معطى أساسي للعالمية. تقصير للزمن وتضييق للفضاء هما وجهان لنفس الظاهرة.

صيرورة تكثيف وتسريع مثل هذه تميّز الحياة الاجتماعية والاقتصادية تقع تماما في امتداد التحولات التقنية لبدایات القرن العشرين. مع ذلك، تندرج في السياق الأكثر عمومية لأزمة فرط التراكم الذي أصاب الرأسمالية ابتداء من سنوات السبعينيات، والذي أوصل إلى قبول النموذج الجديد لإنتاج ما بعد الفوردية. شوهد حينذاك نموّ نظام تراكم مرن. فالمرونة تفرض نفسها ليس فقط في محيط الإنتاج، لكن أيضا في سير سوق العمل، في تصوّر المنتجات والنماذج. حسبما كتبه هيرفي، يشاهد نموّ «قطاعات إنتاج جديدة تماما، أساليب جديدة في تعويض الخدمات المالية، وفوق ذلك كله، تكثيف لمقادير التجديدات التجارية، التكنولوجية، والتنظيمية»⁽²⁷⁾. سمحت المرونة بتحسين رفع رأس المال بتسريع إنجاز الإنتاج والاستهلاك. فالتعهد والنقل، بتشغيل تكنولوجيات مراقبة إلكترونية، هي وسيلة تحديد

زمن رقم الأعمال turn-over لرأس المال. بفضل الطرق الجديدة في تبادل المعلومة وبفضل عقلنة طرق التوزيع، تنتقل السلع في السوق بوتيرة أسرع، فالخدمات المالية أصبحت تؤدى خلال أربع وعشرين ساعة على أربع وعشرين ساعة.

من المؤكّد جدّاً، أنّ المرونة تصيب أشكال الاستهلاك مع التابع السريع للموضات. تكون الموضة عادة سريعة الزوال: ليس هناك مثل «دكتاتورية» الموضة من أجل تغذية مستمرة لرغبة التجديد، فمن أجل جلب المستهلك نحو البسة، أشياء، ألوان موسيقية، ألعاب هي نفسها محكوم عليها بالتجديد سريعاً. هذه القابلية لتبخر الرغبة التي بلغت أوجها في افتتان بـ«الأشياء سريعة الاستعمال» تتماشى مع عالم التراكم المرن. عالم يتطلب صورا، مظاهرات، حيث تسبق الإشارة وتغطي على الواقعي. هكذا يصف جان بودريارد Jean Baudrillard يصف ما بعد الحداثة كانتصار للسطحي، للصورة المتحركة: تسجل أمريكا بالنسبة له «انتصار السطح والوضعة الخالصة على عمق الرغبة»⁽²⁸⁾. من جهته، يبرز بول فيريليو Paul Virilio في مؤلفه جماليات الاختفاء⁽²⁹⁾ مجتمعاً حيث لم يعد الفضاء والزمن يمثلان بعدين ملزمين بالنسبة للأفراد.

ما يستقطب انتباه المتخصصين بخصوص جوّ ما بعد الحداثة، هي طبعاً السيولة، الترابطات، الشبكات. كيف يمكن تصوّر إعادة صياغة العالم؟ يظلّ هارفي Harvey متعلّقاً بشكل من التنظير يسند للبنية القاعدية (أسلوب الإنتاج والتبادل) دور المحرك الأول. فلأنّ الرأسمالية كانت في أزمة وتمّ خلق أشكال جديدة من التنظيم (ما بعد الفوردية) أصبحت المرونة هي القاعدة. أصبحت أساليب الحياة وتمثيلات العالم تصاغ في

تحوّلات أكثر عمقا. نعثر هنا على تأويل ماركسيّ، تقليديّ جدًا إجمالاً. قريباً من هذا يضع هارفي Harvey في مركز تأمله شرط ما بعد الحداثة، وليس تحليل الرأسمالية. إنّها التجربة الحديثة للزمن في طور تشكّلها، يقدّمها لنا في صفحات مخصّصة للعمران، للفنون التشكيلية وللآداب، حيث يهاجم العابر، المتشظي، المنقطع، الفوضويّ، بالنسبة له ما يميّز ما بعد الحداثة، بقدر ما نجد ذلك عند بودلير نجده في هندسة الأبراج. تجربة الزمن هذه والطريقة التي تنتهي بها في وسم الفضاء وعلاقتنا بالمدينة لا تنفصلان عن العولمة. في نفس الوقت، يفهم أنّها لا تختزل فقط في حتمية تقنية اقتصادية وأنّ النظريات التي تركّز قبل كلّ شيء على تحولات الاقتصاد تسدّ الطريق أمام نواحي جوهرية.

من المؤكّد أنّ كلّ ذلك صحيح. يذكر عالم الاجتماع أنثوني جيدنس Anthony Giddens⁽³⁰⁾ كثافة العلاقات الاجتماعية على سطح الكرة الأرضية ويلمح على تمّدّد (stretching) العلاقات ما بين الوقائع المحلية والوقائع البعيدة. هذا التموقع للمحليّ في الشبكة بالنسبة له هو المظهر الأساسي للعولمة. يشهد على ذلك، من بين أشياء أخرى، أنّ الرخاء المتزايد لمنطقة عمرانية في سنغافورة Singapore يكون في علاقة سببية، عبر شبكة معقّدة من علاقات اقتصادية شاملة، مع ما يصيب منطقة بيتسبورق Pittsburgh من فقر. حيث قد يكون بفعل التعرّض لتبعيّة بينيّة أثر مأساويّ على الحياة عندما يؤدّي إلى إلغاء مناصب عمل. لقد تمّ، منذ الآن فصاعداً، القضاء على المسافة الزمنية والتفاوت فيها، بفعل التدفّقات القصوى.

لأنّ ما يميّز العالم الحديث، هو الحركة، أكثر طبعاً من البنيات والتنظيمات المستقرّة. تشهد على ذلك تنقّلات البشر، وأيضا النموّ الخارق

للعادة للاتصال الجماهيري، عن طريق الصور العابرة لمختلف أصقاع الكرة الأرضية. من وجهة نظر أنثروبولوجية يمكن تعريف العولمة باعتبارها تسريعا لتدفقات رأس المال والكائنات البشرية والسلع والصور والأفكار. أنتج هذا التكثيف للتفاعلات والترابطات البينية علاقات تتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية التقليدية. نفس الشيء أوصل «تمدد» أطر الفعل إلى خرق حدود حتى الأماكن الأكثر هامشية. فالصورة الذائعة الصيت للقرية الكونية لماك لوهان يجب أن تفهم في معناها الدينامي: فالوعي المعوم، هو، قبل كل شيء، هو التبعيات البينية، التي تبني، رغما عنا، وعينا بالكون. كان الفرد قبل الآن يعيش ويفكر ضمن حدود معينة. انطلاقا من مجرد وجهة نظر جغرافية. كانت الدولة الوطنية تمثل مرجعا مستقرا: في محيطها، يتخذ البعد المحلي أهمية خارقة للعادة، مانحة لأعضاء المجتمع نقطة تجذّره المفضلة. في هذا السياق، كانت البنيات الهويةيّة تنتج في لعبة تقابل دائمة بين الذات والآخر، بين الداخل والخارج. إذ أنّ الهجرات، من ناحية، تدفّقات الوسائط من ناحية أخرى، كسروا النظام القائم حينذاك. كما يقترح أرجون أبادوراى، هذه الوضعية لا تعدّل فقط الحياة الماديّة للبشر، لكنها تنزع نحو منح دور غير مسبوق للمخيّلة⁽³¹⁾. ليس معنى ذلك أنّ المجتمعات السابقة لم تستدع بصفة واسعة، في إنتاجاتها المنهجية والأدبية أو الفنية هذه الكفاءة. لكن منذ الآن فصاعدا لم تبق المخيلة محدّدة بمجالات تعبير مخصوصة. سيطرت على الممارسات اليومية، خاصة في وضعيات الهجرة أين الناس مضطرون لأن يبتدعوا في المهجر عالما خاصا بهم، مستعملين جميع الصور التي توفّرها لهم الوسائط.

الأبعاد الثقافية للعولمة

يمكننا إذن أن نتساءل إن لم يكن من الأهداف الرئيسية للمشروع الأنثروبولوجي تمثل الأبعاد الثقافية للعولمة. هذا لا يتطلب فقط تموقع المختصين يأتون لكي يكملوا معرفتنا بالنواحي الاقتصادية للظاهرة بمساهمة متمحورة على الثقافة. يتعلّق الأمر بالأحرى ببيان أنّ البعد الثقافي هو في مركز الصيرورة، نظرا للمكانة التي تشغلها اليوم مخيلة العولمة. مع نتائج لم تكن متوقعة: ظلّ خلال مدة طويلة منظرنا الحداثي وناقذو الثقافة الجماهيرية يطرحون حتمية دنيوية العالم، المضافة أكثر فأكثر على العقلانية العلمية، ثمّ التحقق من أنّه على العكس من ذلك جعلت الوسائط من إعادة استعمال المخيلة الجمعية من جديد أمرا ممكنا. تشهد حركات اليوم الدينية، من بين أشياء أخرى، على هذا البحث عن تساميات جديدة. أضف إلى ذلك، انتشار الصور التي من الممكن أن تبدو غير لائقة تماما بالنسبة لمن يتلقاها هي أيضا ذريعة لصيغ في التملك حيث تتجلى إبداعية معتبرة. في انتعاشها بفعل تدفق الصور وبعيدا عن الوقوع تحت تأثير التي تشذّقات غلاة منتقدي الحداثة، تجد المخيلة آفاقا جديدة. بفضل صور الفيديو، تعطي جماعات المهاجرين معنى لتجربتها، تتشكّل في كيانات جماعية في محيط غريب. ما علينا سوى ملاحظة التجارب الجمعية المرتبطة بالوسائط والطريقة التي تتشكّل بها عامة الجمهور حول زعيم كارزمي، أو حول أحداث رياضية تهمهم مباشرة حتّى وإن كانوا يعيشون بعيدين بآلاف الكيلومترات. كمثال، هذا المسلسل في حلقات الذي تتم مسرحته بصفة كبيرة والذي يتمثّل في كأس العالم لكرة القدم، المتابع بحماسة من قبل الجمهور في كلّ مكان على سطح الكرة الأرضية. لا تختلف عن ذلك

رياضات أخرى، كما تشهد هذه المباراة للعبة الكركت cricket الشهيرة بين هنود وباكستانيين في كأس أستراليا التي جرت في إمارة الشارقة سنة 1996 وقد جئدت خمسة عشر مليون متفرج، من بينهم طبعاً مواطنو الفرق المتنافسة، الموزعين عبر العالم⁽³²⁾.

تدقق وترابط بيني كان من نتائجهما أيضاً صنع ما مثل بالنسبة للإثنولوجي، «فلكي المجرات البشريّة»⁽³³⁾، شيء لا يعوّض: الخصوصيات الثقافية. ألم تفضل الأنثروبولوجيا على الدوام دراسة ماهو خصوصي، ما يميز ثقافة ما نظراً لتجذرها في الأرض والتاريخ؟ شيوع رؤية نسبية تنكر كل شكل من أشكال الإثنية المركزية، خاصة تلك التي تتأسس على «تعال» ضمنى للثقافة الغربية، هي من خصائص المقاربة الأنثروبولوجية. على قدر ما يقال من أن الأنثروبولوجيين متحمسين للاختلاف، هم دوماً يبحثون عن الأصل، يجدون أنفسهم يواجهون بواقع موسوم بصيرورات استئصال واجتثاث من الأوطان.

الهجرات، لكن أيضاً تأثير الوسائط، تؤثر في العمق على عوالم ثقافية كانت الحدود بينها تبدو وكأنها غير قابلة للخرق. هل يمكن الحديث فقط عن اجتثاث ثقافي؟ لأنه إذا ما كان التدفق حادثاً ما بين مختلف القارات، يبقى التساؤل إذا ما كان لا يشتغل في اتجاه وحيد. فالأمثلة المذكورة دالة، إلى حدّ يسمح لنا التوصل إلى وجود نشاط موجهة توجيهها واحدياً من المركز (الولايات المتحدة) نحو الأطراف: كتب أولف هانرز: «شيئاً فشيئاً، ثقافة الأطراف تتمثل أكثر فأكثر الدلالات والأشكال المستوردة، لتصبح بالتدريج أقلّ اختلافاً عن ثقافة المركز»⁽³⁴⁾. هذا الانحياز الذي يصيب الاختلافات مرادف لتجانس متنام. لقد أصبح ماكدونالد وديزني رموزين

لهذه الإمبريالية التي تسعى إلى توحيد التعبيرات الثقافية. هل يمكن القول حينئذ بأنّ العولمة تتلخّص في مجرد هيمنة خالصة؟

تؤثّر العولمة في المجتمعات في إعادة رسم الفضاء الاقتصادي الكوني وتجليّ الحُكم؛ تندسّ أيضا في حياتنا اليومية عن طريق تناقل الصور، أشياء استهلاكية، تناقل لا تقف في وجهه الحدود ولا المسافات. تبادل معمم، كان من نتائج اقتصاد السوق كونه، يسمح بتقاسم نفس الانجذاب نحو أنماط من الغذاء، من اللباس أو من الموسيقى. هذا هو ما يشهد على تغيير في العمق. فالسكان الأصليون الأستراليون أصبحوا يتابعون مسلسلات شمال-أمريكية، وكوكاكولا أصبحت إلى حدّ كبير مشروبا شعبيا في إفريقيا كما في الصين أو في الولايات المتحدة؛ حتّى أنّه أصبح في الإمكان تناولها في قرى إفريقية أو في القطب الشمالي؛ أصبحت مطاعم ماكدونالد تلقى نفس النجاح في أمريكا العميقة وفي شنغاي - أصبح هذا لا يدهش أحدا. أكثر من ذلك، هذا النسق في الاستهلاك أنتج نوعا من الفضاء «غير المعيّن» الذي يميّز، حسب مارك أوجي Marc Augé⁽³⁵⁾ «الحدائث المتجاوزة»، بمساحاته الكبيرة، مطاراته، محطات خدماته، سلاله الفندقية. كتب يقول: «الأماكن غير المعيّنة تخلق التعاقدية الفردية⁽³⁶⁾»؛ في نفس الوقت، تشكّل عالما مشتركا حيث يمكن لكلّ واحد أن يجد ما يخصّه من مؤشّرات، مهما كان بعده عن موطنه الأصلي.

هل يمكن الحديث بالنسبة لهذا الموضوع عن شكل جديد من الثقافة التي تفرض نفسها تدريجيا، متجاوزة الحدود ودون أن تمسّ الهويّات والتجذّرات في الأرض العريضة على الأنثروبولوجيا التقليدية؟ على العكس، هل هناك خطر بالزوال يبقى قائما، يسير نحو مجانسة غير مستساغة تسير

نحو القضاء نهائياً على ما صنعتها الحضارات، في تنوعها، من أشياء لها قيمتها؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى الطرح في عصر تناضل فيه شعوب في سبيل حفظ تراثها وحيث مفهوم الاستثناء ماثراً في أوروبا بغرض الدفاع عن بعض القطاعات مثل السينما في مواجهة تدفق إنتاج ثقافي غزير.

عندما تثار المسألة الثقافية، من الواضح أن القضية تتعلق بنقاش سرعان ما يتخذ بعداً سياسياً ويستدعي على الدوام شيطنة للآخر ذات أشكال متطورة إلى حد ما والتي لا تتوقف عند إدانة إمبريالية الثقافة الجماهيرية الأمريكية السمة وتزعّم مقاومة المقهورين من كل الأصول في مواجهة هذا الغازي الذي ما انفك يفرض مسلسلاته التلفزيونية، أفلامه الهليوودية، أكلاته الجاهزة وأحذيته الرياضية المصنوعة بأثمان رخيصة من قبل شعوب وقع استغلالها بصفة مفضوحة. على جبهة الثقافة، هل انتصر بيغ برادر Big Brother نهائياً؟ ليس هناك من شك في أن إدانة الإمبريالية الثقافية تستند على أساس واقعي فعلاً. في نفس الوقت، لابد من الإقرار أن أغلب المجتمعات لم تفقد شيئاً من خصوصيتها.

فهيمنة الأكل السريع الموجودة في كل مكان في العالم قادت جورج ريتزر George Ritzer⁽³⁷⁾ إلى الحديث عن «مكدونالدوايعة McDonaldisation» المجتمع الذي لا يخصص تأثيرها الإطعام فقط، لكن أيضاً التربية، العمل والترفيه، الحمية الغذائية، العائلة وحتى السياسة. يتعلق الأمر بأسلوب استهلاك يفضل الفعالية ويوفر إمكانية سد حاجة أولية باقتصاد أكثر للوقت وللنقود في نفس الوقت. فمفهوم مكدونالدز يشغل عقلانية دقيقة جداً. فكل شيء بالفعل محسوب، من طول قطع البطاطس إلى كمية اللحم، بحيث يحصل الزبون على ما يقابل نقوده. على هذا الأخير أيضاً أن يصرف

أقل ما يمكن من الوقت، بحيث يتناول وجبته في أقل ما يمكن من الزمن. خصيصة أخرى لماكدونالدز تتعلّق بالاستشراف: أين نحن في العالم، هل بالإمكان الحصول على نمط معين من الغذاء العائلي. أخيراً، صيرورة عملية الإنتاج تنزع إلى تحديد التكاليف باستدعاء تكنولوجيات تقلّص إلى أدنى حدّ الطاقات البشرية المستخدمة.

بخصوص نوعه، هذا النمط من الإطعام هو طريقة أخرى في تنفيذ ما قام بتجسيده بصفة مدهشة شارلي شابلان في الأزمنة الحديثة. نكون في زمن إعادة الإنتاجية⁽³⁸⁾، يجد الزبون نفسه في جوّ عائلي ولن يكون من حقّه سوى رفاه أدنى، لكي لا يتأخّر أكثر، مما قد يترتب عنه تحديد مدخول هذا النمط من المؤسسات. ماكدو، كما يقال بصفة حميمة، هو رمز لهذه الأشكال من الاستهلاك التي شاعت انطلاقاً من الولايات المتحدة في العالم، فنالت نفس النجاحات في باريس، في موسكو أو في بكين.

في قطاع آخر، نجح أداء ديزني في تغليب ذبوع إنتاجاته بين الأطفال وفي إقامة حضائر ترفيهية حتّى في أوروبا، له معه نقاط مشتركة. له نفس النزوع نحو عقلنة صيرورة عملية الإنتاج، الحدّ الأقصى من الفوائد والذبوع بين الملايين من الزبائن، وتجاوز كلّ حدود الأوطان، ليس في الوجبة، وإنّما في الصور التي تشكّل مخيلة الناس المنتمين لأصول متنوّعة.

لم تقم الماكدونالدوية إلّا ببيان أطروحة العولمة التي فهمت على أنّها أمبريالية ثقافية ومجانسة لأساليب استهلاك وللمخيلة على الصعيد الكوني غير مستساغة. تستدعي لذلك كلّ عدد من التحفّظات، كما بيّن جيمس ل. واطسون في كتاب مخصّص بالذات لتلقّي ماكدونالدز في آسيا الشرقية⁽³⁹⁾. يرجع واطسون Watson إلى أطروحة القرية المعولمة حيث

تفرض هيمنة تتطلب على الدوام اندماجا أكثر وتوحدًا من خلال أوليّة شبكات الاتصال والشركات العابرة للحدود الوطنية، إلى حدّ تقليص الأوطان في حضرة ذات موضوع شامل ومتجانس، في «ماك وورلد» ضخّم، حسب تعبير بنيامين باربر Benjamin Barber⁽⁴⁰⁾. يوضّح إلى أيّ حدّ، في القارة الآسيويّة، يختلف تلقّي نسق ماكدونالدز حسب البلد المستقبلة.

لم يكن انتشار نموذج الأكل السريع بسرعة قصوى مرتبطًا حسب واطسون Watson بفرض غط من الإنتاج المتماثل من بلد إلى آخر، ليطبّق نموذج يسلّط على جموع الناس المستهلكين بدون تمييز. على العكس من ذلك، يعود نجاحه لمرونته الكبيرة، لقدرته على التكيف مع وضعيات ثقافية مختلفة جدًا. يكفي إلقاء نظرة على الموادّ المقترحة على مختلف البلدان. في إسرائيل مثلاً، أين تمنع المعتقدات تقديم اللحم والألبان معاً، يتمّ تقديم البيغ ماك Big Mac بدون جبنة. الماكدونالدز الهندية، فيما يخصهم، تخضع لتحريم لحم البقر عند الهنود وتحريم لحم الخنزير عند المسلمين: يقترحون ماكنوغجت McNugget بالخضر وماهاراجا ماك Maharaja Mac بلحم الغنم.

لكن تبديل التشكيلة الأصليّة للمنتجات لا يتوقّف عند هذا الحدّ: ظهرت في تركيا الياغورثات yogourts؛ في إيطاليا، توجد سلطات من العجائن ويتمّ تقديم إسبيرسو esperessos؛ في طايوان، في اليابان وفي هونغ كونغ هناك الطاريّاكي بورغر Teriyaki Burgers؛ وهناك الهنبورغر hamburgers المكونة من الخضر في الأراضي المنخفضة، الماك سباغيتي McSpaghetti في الفيليبين، ما كلاكس McLaks (قاعدته سمك السلمون) في النرويج وفرانكفورتر Frankfurters في ألمانيا، هذا دون ذكر

الماكهوفو McHuevo في الأوروغواي... يسجل واطسون Watson بأن ما هو ثابت فعلا في الكرة الأرضية من ماكدونالدز، ليس الهامبورغر hamburgers، البيغ ماك Big Mac كما يتبادر للذهن، لكنه فقط الفري فرنش French fries، عنصر غذائي لا يمكن أن يوسم بأنه يانكي yankee. يوصل هذا الاستنتاج إلى رفع اللبس عن أطروحة الأمبريالية الثقافية: نفس الشيء، إذا ما كانت ماك دونالدز تنزع إلى فرض نموذج للاستهلاك مسوّ بين الناس جميعا («انتظر دورك في الرتل مثل الجميع»)، تلاحظ استثناءات، مثلا في ريوديكانيرو، أين يمكن طلب شمبانيا كشراب مرافق للماك بيغ، وهو أمر لا يمكن تصوّره في الولايات المتحدة. بخصوص الاستقبال في المطاعم، إذا ما كانت ابتسامة النادلين في الولايات المتحدة تستدعي الرضا، مثل هذا السلوك في هونغ كونغ أو في كوريا، يثير حذر الزبائن. إن الأمر إذن يتعلّق بأوجه مركّزة: يعني ذلك وفق طريقتهم ما يقصدون نقله للمستهلكين.

عند سرد هذه التناقضات، ينتهي واطسون إلى أنّ أطروحة الإمبريالية الثقافية من مساوئها، بكلّ بساطة وبصفة خالصة، تجاهل التاريخ والخصوصيات المحليّة. فالمستهلكون ليسوا آليات؛ صيرورة توطين محلات الماكدونالدز تتضمّن مرحلتين على الأقلّ: في الأولى إشباع فضول الاستيراد وتفضيل خاصية «غريبة exotique» الإنتاج، لكن في مرحلة ثانية، يكون من الضروريّ تكييف العناصر الغذائيّة المقترحة مع الرغبات المحليّة، اجتنابا لظاهرة الرفض. في الواقع، توطين النموذج هو نتيجة تواطئ: إذا ما أدرج تغييرات في الثقافة الأهليّة، لا بدّ أيضا من تعديل خصائصه العامّة لكي يكون متماشيا مع العادات والسنن المحليّة.

حالة ماكدونالدز تعدّ مثالا دالاً. يمكن من خلالها إدراك حدود رؤية واحدةٍ للعولمة متصورة باعتبارها فرض نفس النموذج الاستهلاكيّ على صعيد الكرة الأرضية. خطاب الأمبريالية العالمية يفترض سلبية كلفة للمواطن، بينما يبدو الواقع أكثر تعقيداً. يكون الأمر متعلقاً بالأحرى بصيرورات إعادة حيّزة متنوّعة تضع في حسابها مختلف التجليات. عبر الوسائط يتم نقل صور لها علاقة بمجالات متنوّعة جدّاً، من الخيال إلى الاقتصاد، من السياسة إلى الرياضة، والتي هي قصص تنتظر الحياة الممكنة من قبل هذا الجمهور الافتراضي. لا يشاهد مسلسل أمريكيّ بنفس الطريقة إذا ما كان المشاهد يابانياً أو إسرائيلياً. تختلف حيّزة المنتوجات الثقافية حسب السياقات ويمكنها أن تسهم في دعم الخصوصيات الفردية والهويات، عكس كلّ شكل من أشكال المجانسة. هناك أعمال حول تلقّي المنتوجات الثقافية الجماهيرية ذات دلالة بهذا الخصوص، مثل هذه الدراسة حول تلقّي الأفلام الهوليودية من قبل مجموعة من السكان الأصليين الأستراليين، الوارلبيري Warlpiri⁽⁴¹⁾. هؤلاء الآخرون، في قصصهم الخاصة، يستعملون علاقات القرابة بين الأفراد ويعجبون من عدم التحديد الدقيق لها في مادّة هذه الأفلام: فلا تعرف جدّة روكي ولا من يعتني بزوجة أخيه. في المقابل، اهتمام الوارلبيري Warlpiri بالحوافز الفردية للشخصيات ضئيل، ما دام في محيطهم تطغى الطبقة على الفرد. أين ينزعون في تأويلهم لسلوك الشخصيات إلى ردّها إلى ثقافتهم الوطنية.

إنّ الاستقبال بعيد عن أن يكون محايداً، فهو يشغل مرجعيات تاريخية تحكم تأويل الرسالة. هناك مثال آخر يوضّح أهمية هذا النشاط التأويلي؛ يتعلق الأمر بتلقّي سلسلة دالاس عن طريق عينة تتضمّن مجموعات مختلفة

من الإسرائيليين⁽⁴²⁾. بعضهم من أصل روسي، يرون في سلوكيات الشخصيات انعكاس لحتمية اجتماعية، بينما الإسرائيليون من أصل مغربي اندهشوا للطابع الفُض لهذا العالم، إنَّه غابة حقيقة حيث الأفراد يجب أن يصارعوا من أجل فرض ذواتهم. اهتمَّ المتفرِّجون العرب بالعلاقات العائليَّة والورطات الأخلاقيَّة. على عكس الرُّوس، ما أدهشهم، هو قدرة الأفراد على أن يتحمَّلوا مسؤوليتهم وأن يفرضوا حكمهم الحرَّ.

هكذا، بعيدا عن أن يكون مرادفا للمجانسة، حركيَّة الثقافة تضع على الملحك صيرورات أكثر تعقيدا. ففكرة عالم ثالث يتمثَّل بصفة سلبية إنتاجات الغرب باعثة على الهزء. فهي من ناحية تفترض أنَّ عمليَّة تلقِّي صور والتمكن من أساليب استهلاك آتية من الخارج تعني تمثُّل القيم الخاصَّة بالمجتمع المرسل لها، بينما ما يُرى بوضوح أنَّ ثقافة الاستقبال تغيَّر الصيغَة وتعيد تأويل الرسالة حسب سننها. من ناحية أخرى، أطروحة الإمبرياليَّة الثقافيَّة تركز على التعارض بين المركز والأطراف، التي يمكن أن نقيس محدوديّتها، وهي تجهل معطى أساسيا للعولمة: بعيدا عن أن تكون موجَّهة في اتجاه وحيد، حركة تنقلها موسومة بتنوُّع الدفق. ليس من باب الصدفة أن تسلَّط هذه المسائل الضوء على الأنثروبولوجيا الحديثة وإذا ما كانت هذه الأخيرة لا تهتمُّ فقط بالدفق الثقافي، ولكن بالطريقة التي تتكيَّف بها المجتمعات مع هذه الوضعيَّة أو تقاومها، مع ظواهر تذهب من الحياة إلى الرفض.

يتأكَّد ذلك بوضوح بخصوص مادَّة المطبخ: يماثل توسُّع ظاهرة الماكدونالدز عالميَّة المطبخ القادم من آسيا، سواء كان صينيا، طايوانيا، هندية أو كوريا. يمكن أن نقول نفس الشيء عن الموسيقى: صلصا، ريغي، راي،

راب، دامونت لويون حتى البلوز والبوب ميوزيك. نفس الشيء، يمكن التذكير بالأثر الذي أحدثته الصناعة السينيمائية للشرق الأقصى. بعبارة أخرى، العولمة الثقافية هي قضية أكثر تعقيدا مما تظهر عليه أول وهلة. ما يميز العصر الحالي، هو التنوع الخارق للعادة للأشكال الثقافية، التي لا تنفصل عن دينامية الهجرات، عن وجود جماعات متجانسة عابرة للقارات، عن تكثيف الانتقالات المهنية والسياحية. في هذه الشروط، صورة كرة أرضية في طريقها إلى المجانسة والاستغراب تنفضها الوقائع. ما يرتسم، هو بالأحرى الوجه الجديد لمجتمعات حيث تمزج الحدود بين الأصل والتقليدي والدعامات الثقافية الآتية من حضارات بعيدة، لكنها تنتقل من أطراف الكرة الأرضية إلى أقصاها.

من أجل أنثروبولوجيا الهجانة

علينا ألا نندهش لما تثيره الدفقات الثقافية وأثرها المحلي اليوم من فضول الأنثروبولوجيين. يثير جوناثان كزافيي إندا Jonathan Xavier Inda وروناطو روزالدو Renato Rosaldo⁽⁴³⁾ بخصوص هذا الموضوع قضية مضاعفة لنزع الوطنية وإعادة التوطين: من المناسب دراسة، مثلا، كيف أن موسيقى مبتدعة في إفريقيا تذيع في العالم ويعاد تأويلها/تعاد حيازتها بفعل سياق محدد ليس له ما يجمعه بالعالم الذي تم تأليفها فيه. الولوع الشديد بالموسيقى العالمية يشهد على هذه الدينامية. لكن في الأماكن أيضا ذكر مثال تلقى الطانغو Tango في اليابان . هذه الرقصة المربوطة بصفة واسعة بأمريكا اللاتينية، بالأرجنتين أين يعود أصلها، كان قد جاء بها إلى اليابان رجل أرسطراطي، هو البارون ميغيطة تسونومي Megata Tsunami، التي اكتشفها هو نفسه في باربس سنة 1920. أنشأ أكاديمية للرقص لكي يذيع

الطانغو بين أفراد النخبة في بلده. في نفس الوقت فرض أسلوب ما نفسه يولي عنايته أولاً بالأناقة والتميز: بالموازة، شوهد بروز موسيقيين ومغنين في الطانغو يابانيين.

في الظاهر، هناك هوة بين هذه الموسيقى والتقاليد النغمية لبلاد الشمس المشرقة. ومع ذلك فإنّ الأسى والتباين بين الإيقاعي والعاطفي في الأنغام قارب في حدود معينة بين الطانغو وألحان الإنكي اليابانية. كتبت مارطا صافيقليانو Marta Savigliano: «تتقاسم كل من الإنكي والطانغو الموضوعات الميلودرامية، ففي الإنكي، تبكي النساء على غياب عشاقهنّ، بينما في الطانغو الرجال هم من يشكون من الخيانة.⁽⁴⁴⁾» في طانغو يسمّى «الزرزال Zorzal والكالاندريا Calandria» يتمّ التعبير هكذا عن التقاليد الأرجنتينية واليابانية بالمقاربة بين إسمي كارلوس جاردل Carlos Gardel وميزورا هيباري Misora Hibari الذين يشتركان في كونهما بحملان إسمي عصفورين. منذ فترة قريبة، في ردّ فعل على «الطانغو آلو ميغاتا tango a lo Megata» الذي يستوحي الأسلوب الفرنسي، عاد الجيل الجديد للأصول وتم إنشاء أكاديمية للطانغو الأرجنتيني بالتأكيد على الطابع العاطفي والشعوري لهذه الرقصة. لكنّ هذه العودة للتقاليد الأصلية لم يمنع اليابانيين من أن تكون لهم طريقة خاصّة بهم في أداء رقصة الطانغو. على غلاف كتاب حول الطانغو الياباني، يشاهد عازف يرتدي بدلة تقليدية يعزف على البندونيون bondonéon. ترمز هذه الصورة إلى أنّ الأمر لا يتعلّق باستيراد لكن بإبداع من جديد لعالم موسيقي.

بصفة عامّة، ألا يتعلّق الأمر اليوم بما سمّاه أولف هانرز Ulf Hannerz «التوحيدية المعولة⁽⁴⁵⁾»، تعبير يعيّن مجموعة من التداخلات والتبادلات

الثقافية التي يشهد عليها تشابك دفقات من الدلالات التي تجري في العالم بفضل هجرات، رحلات، اتصالات وحركة السلع والمنتجات الثقافية؟ هكذا ينتج «مزيج» حقيقي للثقافات بالتحام وفق من مصادر مختلفة، تصاحبه معالجة محلية تسهم في انبثاق وفق جديد. حيث تكون عناية الأنثروبولوجي بالثقافات الصغيرة المحلية المهجنة تحيل إلى العديد من سجلات الدلالات التي مصدرها دفقات مختلفة، تضيء بعضها البعض، بصفة نقدية، هزلية أو تهديمية.

إن استعمال الأنثروبولوجيين المعاصرين لمصطلحات مثل «توليد» و«مزج» له دلالة: يحيل على اختلاط الثقافات. تم الحديث أيضا عن التهجين والتوليف. على خلاف كل شكل من أشكال الجوهرية، يتعلّق الأمر بأن تؤخذ في الحسبان صيرورات معقدة وقع تسرّع في النظر إليها على أنها تنضوي تحت فئات التعددية الثقافية والتنوع الثقافي. ما شكّل دعما كبيرا للتأمل حول التمثيلات بين العوامل الثقافية تمثّل في الدراسات الداعمة subaltern studies، التي تجلّت في أعمال إدوارد سعيد Edward Said، غيآتري سيفاك Gayatri Spivak وهومي ك. بابا Homi K. Bhabha. في موقعها عند تقاطع أفكار شديدة الاختلاف، أفكار والتر بنيامين Walter Benjamin حول الترجمة، أبحاث جاك دريدا Jacques Derrida حول الكتابة والاختلاف، النظرية اللاكانية lacanienne، وأيضا تحت تأثير فرانس فانون Franz Fanon والأدب المنتج من قبل كتاب مابعد الكولونيالية، يقترح بابا مقارنة تفضح الطابع التشيئي لمفهوم التنوع الثقافي. فإذا كان الموضوع المفضّل عند هؤلاء المنظرين هو النص الأدبي، وليس الإثنوغرافيا، أولئك الذين يجروون على إخفاء السؤال الجوهرية المتعلّق بالاختلاف -

الذي يضعه بابا كموضوع بؤريّ في نظريّته بديلا لمفهوم التنوع. إنّ تمثيل الاختلاف يجب ألاّ يؤوّل بمصطلحات ذات ملامح عرقية أو ثقافية معطاة مسبقا، تحيل على التقليد باعتباره ذي أساس مقدّس. في الواقع، ليست هناك ثقافة مكتفية بذاتها، وفي مواجهة الثقافويّة الباحثة دوما على تقليد، على مجموعة بشريّة، على نسق مستقرّ من المرجعيّات، يلقي بنا بابا في قلب التمثيل الإشكاليّ بين استراتيجيّات دالّة تراهن على ديناميّات هيمنة وعلى مقاومة.

كتب قائلا: «ما هو جديد على الصعيد النظريّ وأساسيّ على الصعيد السياسيّ، هذه الحاجة إلى تجاوز سرود الذاتيات الأصليّة والأوليّة من أجل التركيز على اللحظات أو الصيرورات الناتجة عن تمفصل الاختلافات الثقافية. هذه الفضاءات المتخلّلة توفّر أرضية من أجل إقامة هذه الاستراتيجيّات للذات-المفردة أو المشتركة- التي تشرع بعلامات جديدة للهويّة، ومواقع مجدّدة للتعاون وللاحتجاج في الفعل نفسه المحدّد لفكرة المجتمع⁽⁴⁶⁾». فالآيات الشيطانيّة لسلمان رشدي والمعشوقة Beloved لطوني موريزون Toni Morrison رمزيّتان بطريقة تجعلهما تعيدان استعمال كتابات «معمولة» تشتغل في ما سمّاه بابا «فضاء غيري».

فضاء غيري، هجانة، ازدواجيّة: جميع هذه المفاهيم مجدّدة للتفكير من وجهة نظر الاختلاف وصيغ التلفّظ المتعلّقة به. بحيث يثبّط المنظور الما بعد كولونيالي كل شكل من أشكال تجنيس الثقافة. إذا ما وجدت ثقافة مجاوزة للوطن، تتعيّن باعتبارها نقليّة - بالرجوع إلى مفاهيم والتر بنيامين؛ فهي صيرورة لمعاملة حدوديّة، حيث يكون هناك دوما عنصر يقاوم. يلح بابا على الترجمة كنقطة بداية، والتي تمثّل فضاء تردّد (ما دامت الشفافيّة مستحيّلة

عند النقل من لغة إلى أخرى)، لكن هذا أيضا ملائم لإنتاج دلالات جديدة. الأمر يتعلّق بفضاء هجانة، وهو ما يجري على الحدود، تستمرّ هذه المعاملة على خلفية علاقات القوة، التي هي مصدر إنتاجية عبور الثقافي. من المؤكّد أنّ بابا يهتمّ قبل كلّ شيء بالنصوص وبالإبداعية التي تميّز الأدب الذي يكتبه كتاب من المهجر، لكنّ تنظيره للهجانة يوفّر منظورا خصبا بالنسبة للأنثروبولوجيين. يسمح لهم في الواقع بعدم التوقّع في مفهوم ثقافوي، لكنّه يدفع إلى التفكير حول صيرورات يمكنها أن تأخذ أشكالا متنوّعة جدًا. كما لاحظ ذلك جان نيدر فان بييترس Jan Nederveen Pieterse⁽⁴⁷⁾، فالهجانة قد تكون مرادفا لتمثّل سلبيّ فتدعّم بذلك هيمنة المركز على الأطراف، أو على العكس من ذلك يكون لها أثر زعزعة الثقافة المهيمنة بإدخال ازدواجية المحاكاة (mimicry) في توتر دائم بين التقليد والتهكّم. إن الدراسات الداعمة تؤكّد على الطابع التخريبي للعبة الاختلاف هذه التي لا تتوقّف عن خلط السنن وقوانين تجلّ ثقافيّ سعى لأن يكون شاملا، لكنه بصفة ما نخر من الداخل بفعل تأثيرات عائدة إلى نزعتة التوسعية.

هناك مثال مهمّ بخصوص هذا الجانب في مجال انتقال ألوان الموسيقى يتمثّل في الراي الذي أصبح شعبيا في فرنسا في سنوات الثمانينيات⁽⁴⁸⁾. هذه الموسيقى هي نفسها هجنة فهي، بالإضافة إلى أصلها الجزائري والمغربي، خضعت لتأثيرات من الفلامنكو، وفيها بصمات للفرنسية والإسبانية ممزجتين بالعربية. عرف الراي فترة ازدهار في سنوات العشرينيات، ثم اختفى بعد استقلال الجزائر، وعاد ليظهر من جديد لما النظام اتجه نحو الليبرالية، كموسيقى عبّر عن طريقها الشباب عن مقاومتهم لمختلف

أشكال الامتثال سواء منها اللأئكية أو الدينية. في الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، افتتن الشباب من أبناء المهاجرين بمغنين كالشباب خالد ومامي. كرمز للانعتاق ذاع خارج الضواحي طبعاً بفضل التجمعات الكبيرة المناهضة للعنصرية وفي الحفلات التي رعتها المنظمة المعادية للعنصرية sos-racisme. حيث أيضاً لاقوا حضوة في أوساط الشباب «البورجوازي». يوضح أيضاً جوان غروس ورفاقه بأن تجذير الضواحي وافق الصعود القوي لموسيقى أكثر عنفاً في إيقاعاتها كما في كلماتها: الراب. فبينما الراي يعود إلى الأصول في صيغة حنين إلى الماضي، الراب نابع من القيظوهات السوداء، يعبر عن الثورة، يبدو «مضاداً للوطنية ومعاد للحنين»⁽⁴⁹⁾. التهجين الذي يتم مع دخول هذه الألوان الموسيقية هو ظاهرة معقدة: فهي جميعاً مدجّنة، مندرجة في سياق المتاجرة، حيث سوف يتم استعمالها كمصدر للفائدة، لكنها تدخل الغيرية، تجنّد أصواتاً، إيقاعات، دلالات تخدم في العمق الثقافة المسيطرة فتخلق فيها جدلاً من الداخل.

شيئاً فشيئاً، يصبح انتقال الصور، النصوص أيضاً، رهاناً لنضالات قد تأخذ شكلاً مأساوياً، كما بينت قضية الآيات الشيطانية. هل علينا أن نتحدث عن انبثاق مناخ جديد يتعلّق بالجمهور، يتّصف بقابليّة «الجمهور» للزوال والذي يتشكّل أحياناً لفترة قصيرة، أو العكس يتبلور إلى درجة يخلق فيها حالات تضامن حقيقية؟ يشير أبادوراى Appadurai تضاعف «حقب الجمهور المتعلقة بالمنفيين»، المتصفة بصيغ في الحياة الجماعية للقصص والصور الواسطية. يندرج اهتمامه بهذه الجماعات المتضامنة في متابعة الأبحاث السابق ذكرها حول الثقافات التابعة. نفس الشيء، ملاحظاته حول استعمال الوسائط الذي يرمي إلى التحطيم من قبل جماعات

المعارضة في أمريكا اللاتينية وفي أجزاء أخرى من العالم الثالث تبرز عمل المخيلة كسلاح لمقاومة المهيمنين. نذكر بالمناسبة الطريقة التي مكنت المقدم أول ماركوس من معرفة كيف يجعل حركته شعبية، عن طريق الانترنت، خارج حدود المكسيك. سواء تعلق الأمر بجماعات مقيمة أو بجماعات مهاجرة مرحلة عن موطنها، تندرج المخيلة أكثر في بعد مجاوز للوطن.

فـ«جمهور» أبادوري Appadurai غير محكوم بإطار حدودي. ينتجون هم حتى محلهم الخاص في سياق متحرك. لابد أيضا من استبدال رؤية ثابتة لتمثيلات جماعية بمنظور دينامي لهويات تتشكل من جديد بصفة دائمة. يقترح أبادوري مفهوم إثنوسكاب ⁽⁵⁰⁾ ethnoscape الذي يهدف إلى مراعاة إنتاج هوية جماعة مؤسسة على بعض الصور، في منظر مشترك. يردّ السكاب Scape إلى فكرة المنظر. الإثنوسكابات هي نوع من المناظر التي يشكلها مجموعات متحركة بالنظر لأصولهم الخاصة ولما تعرضوا له من تحولات. في إقامة هذه المنظر لا تسهم فقط الذاكرة وما تثيره من حنين، بل أيضا تكنولوجيات الاتصال: توفرّ الأنترنت وسائل متعدّدة لإعادة تشكيل جماعات يندرج فيها المهاجرون والذين ظلّوا في البلد.

هكذا، لن يظل الناس يرون في العولمة فقط إنتاج وتكثيف سلسلة من التحولات مرتبطة بالتوسع غير المسبوق للتبادلات التجارية، بنقدية الاقتصاد وتكثيف أشكال الاتصال، يؤكّد الأنثروبولوجيون على المسألة الثقافية. لكنهم يتصوّرونها مرتبطة بإشكالية الهجرات، سواء منها الطوعية أو الإجبارية، وأشكال إعادة تشكيل الهويات التي تندرج فيها. من خلال هذا المنظور، لابد أيضا من مراعاة الطريقة التي تنتظم بها في عالمنا المتحرك العلاقات بين المحلي والعالمي. كما سنرى في الفصل القادم، مناهج

الأنثروبولوجيين تجعلهم مستعدين لتفضيل «المصغر micro» والمحلي؛ إذ أنه، بصفة متزايدة، يصبح تفصل «المصغر» و«المكبر macro»، العولمي والمحلي، عنصرا أساسيا في التحليل. يبقى حينئذ سؤال في حاجة إلى أن يواجه بالطرح، لأنه غير منفصل عن هذه الإشكالية: البعد السياسي للعملة. سوف نعالجه فيما بعد، بعد تحليل كيفية مواجهة الأنثروبولوجيا اليوم لتحديات جديدة.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا في مواجهة العولمة

ما الذي تتوقّر عليه الأنثروبولوجيا لكي تدرس العولمة؟ لا يمكن تصوّر هذه المسألة دون أن توضع في الحسبان الهزّات التي عرفها هذا الفرع الدراسي منذ ثلاث عقود. هذا يعود أولاً إلى العولمة ذاتها وإلى تأثيراتها في مجتمعات وفي جماعات كانت لفترة طويلة الحقل المفضّل للإثنوغرافيا. لأنّه في الأصل كان لهذه الأخيرة بصفة ما مجالها المخصّص، وهي المجتمعات التي قيل لمُدّة طويلة بأنّها «بدائيّة» التي كما هي، بصفة تامّة وبسيطة، اختفت. في المقام الثاني، مناخ ما بعد الكولونياليّة كان تربة مناسبة لتأمّل نقديّ واسع حول المقاربة الإثنوغرافيّة، الموسومة خاصّة بطرح مفهوم ثقافة في الميدان. أخيراً من بين آخر تحولات البحث الأنثروبولوجي اعتمدت على اللجوء إلى إثنوغرافيا للمناحي الأكثر حداثة في مجتمعاتنا، أصبحت مجالات: المدينة، السياسة، الوسائط، المؤسسات والشركات العابرة للحدود الوطنية، هي الموضوعات الشرعيّة للتحرّي في مجال دراسيّ خرج للتوّ من قوقعته الغرائبيّة.

لم يعد مدهشاً أن يجلب البعد الثقافي للعولمة اهتمام الباحثين في الميدان. لأنّ عدداً من التغيّرات التي أصابت العالم حتى في الحياة اليوميّة لها صلة بالهويّات الثقافيّة. انتهى ماكدو وديزني إلى تجسيد تهديد ذي طبيعة أكثر عموميّة، تتمثّل في المجانسة الأكثر جذريّة لأساليب حياتنا وتفكيرنا. في مواجهتها، في مجالات مختلفة أيضاً كالسينما والغذاء، انتظمت المقاومة.

ينبثق في كل مكان مطلب متفشٍ يهدف إلى الدفاع عن كيان الثقافات التي ينظر إليها على أنها مهددة بالاستلاب. يتم التأكيد على ضرورة الحفاظ على الاختلافات، على أن لا تترك تقاليد تعود لعهود قديمة.

في نفس الوقت سايرت هذا الخطاب عدّة اعتبارات، تعتمد على استيقاض الوطنيات والنزاعات التي خلقتها المطالبات المتعلقة بالهوية، تضع مقابل محاولة المجموعات البشرية عالميّة تحيل على قيم ذات بعد أكثر عمومية، يلمح يتعلّق بحقوق الإنسان.

الأمر هنا لا يتعلّق باتخاذ موقف يخصّ المجموعات البشرية والعالميّة، لكن نريد التأكيد على معطى بسيط: من خلال هذه النقاشات، بالاعتماد على خلفية العولمة، يعود إلى المقدّمة مفهوم ظلّ يشغل على الدوام ذهن الأنثروبولوجيين منذ القرن التاسع عشر: مفهوم الثقافة. خاصّة وأنّهم لن يستطيعوا أن يظلّوا غير مبالين اتجاه ما تثيره المسألة الثقافيّة من قضايا ساخنة في سياق العالميّة.

التقليد الأنثروبولوجي

إنّ تصوّر العلاقات المعقّدة التي تشدّ الأنثروبولوجيين إلى الثقافة لا تعني بأنّه سوف يتمّ الانصراف هنا إلى تمرين يقوم به مؤرّخ بخصوص اختصاص ونظريّات غدّته. بالأحرى، يتعلّق الأمر باتّخاذ الأنثروبولوجيا كتعبير عن لحظة تاريخيّة حيث العلاقات بين الغرب والآخرين بدأت تصبح مشكّلا، وحيث ظهرت أعمال الإثنولوجيين تجعلنا نفكّر في الحضور الضمني للآخر في عالم محكوم حتّى الآن بقيم الأوروبيين وحقائقهم.

إنّ ما عرفته الأنثروبولوجيا بصفة متسارعة من تطوّرات هامّة في أمريكا في حاجة إلى التأمل. من ناحية، وجدت الأفكار الأوروبيّة في العالم الجديد

أرضا خصبة لذيوعها. من ناحية أخرى، في نفس الفترة، كانت الولايات المتحدة (ومازالت) مكانا لمواجهة شديدة العنف بين البيض والآخرين (سود، هنود). هنا، أكثر من أي مكان آخر، وجدت مسألة الثقافة نفسها مطروحة بحدة. إذن لم يكن من باب الصدفة إذا ما كانت الأنثروبولوجيا، المتفق عليها على أنها مساهمة كبرى في دراسة الإنسان في تنوعه الثقافي، قد عرفت مثل هذا الافتتان، إلى درجة أصبحت فيها فرعاً دراسياً له مكانة كبيرة في محيط الجامعات. لم يحدث شيء من ذلك في فرنسا حيث، رغم ذلك، لم يكن الدور المؤثر الذي لعبته الإثنولوجيا أقل من ذلك. تَمَّت على الدوام الإشارة إلى الاختلافات والاختلالات ما بين التيارات الأنجلو سكسونية في بريطانيا العظمى وفي الولايات المتحدة، والإثنولوجيا كما مورست في ألمانيا وفي فرنسا⁽¹⁾.

من وجهة نظر تاريخية محضة، يعدّ الإلحاح على خصوصيات المدارس المختلفة أمراً مشروعاً. يبقى التساؤل إذا ما كان الانبثاق والتطور المتزامنين تقريباً للخطاب ذي التوجّه التحليلي والتعليمي حول الاختلاف الثقافي لا يدلّ على حركة أكثر عمقا، على عالم يبحث عن مبدأ انغلاق في نفس اللحظة حيث اكتماله الخاص يثير مشكلة. بمصطلحات سياسية، كانت الأشياء واضحة: يمرّ تقدّم الحضارة عبر طريق الهيمنة الغربية وبخضوع السكّان الذين يعتبرون بدائيين. يأخذ الاحتواء هنا شكل هيمنة، وهو جدلية الاستعباد التي تظلّ تعمل بصفة مكثّفة. منذئذ، سوف يكون هناك مركز وأطراف، وسوف تطبع بشدّة هذه الإشكالية الفترة الكولونيالية التي تعيش صيرورة التحرّر من الاستعمار. حل لم يكن مرضيا تماما، لأنّ هذا الغلق بالإجبار، هذا الاحتكار للقوة يضمن لأقلّية من السكّان التحكم

بدون مشاركة في جزء كبير من العالم، يثير النظام الكولونيالي حالات فضول، تحثُ على الرغبة في الارتحال. إنَّه في هذا الأفق تنمو الأنثروبولوجيا. تقترح هذه الأخيرة مقارنة للآخر تتناقض مع عنف الغزو. تريد أن تكون علمية: تبني لنفسها مناهج ومفاهيم، تحصي معطيات. وإنَّه هنا تكشف هذه المقاربة عن جدواها الحقيقية.

لأنَّ الأنثروبولوجيا كانت بدون انقطاع تبحث عن مبدأ انغلاق. ليس عن طريق العنف والهيمنة. بحداقة أكثر، تقوم بعكس رؤية مرثاوية للعالم، حيث أمكن من معرفة الآخر أثناء الحركة، من خلاله أكتشف نفسي. ليس هناك، على الأقل في الظاهر، مسافة في اتجاه واحد. كما سنرى، تندرج الأنثروبولوجيا في تقليد إنساني حيث «الميدان» يفرض عودة تأملية حول الذات ومجتمعها الخاص بها. في نفس الوقت، الأنثروبولوجيا، أيضا في احترامها للخصوصيات الأهلية، توفر أفق سيطرة يمكن القول أنه أجدر من العنف الصادر عن الهيمنة. في آخر المطاف، إنها ممارسة الميدان وتملك الوسائل النظرية الملائمة هي التي تمنح شرعية التعيين، وبالتالي التشيئ لهذه الكيانات المسماة ثقافات. خاصة وأنَّ مصطلحات الحوار بين هذه الأخيرة والمركز هي نفسها محدَّدة (مثبتة) عن طريق النصِّ الإثنوغرافي.

على عكس ما كان في الإمكان كتابته بخصوص هذا الموضوع، كتابة الإثنولوجيين ليست «وحيدة الصوت»⁽²⁾؛ فلن يكون لها حينئذ أبدا هذه القوة الجذابة. لتقرأوا مالىنوفسكي أو ليفي ستروس: قوَّة هذه النصوص تكمن في ما لا يتوقَّف المتوحِّشون عن طرحه علينا، كما كان الأمر قديما مع الفارسي والفظ، على هذه المواجهة أن تكشف لنا عن حقيقتنا. هناك درس يستخلص من التجربة التي رويت لنا. ككلِّ رحلة، هذه الأخيرة تعيدنا إلى

نقطة الانطلاق، إنها تعلّة للعودة إلى الذات. طبعاً، يجذب أحدهم الخيط الآخرون لا يفعلون. بحيث لعلّ هذه النقطة المشتركة بين الأعمال الأنثروبولوجيّة الكبرى الموسومة بالضمان الخارق للعادة لمؤلف لا ينقطع عن لعب دور مزدوج بينهم وبيننا، لا يتردّد في هزّ قناعاتنا دون أن يسيء للموقع الذي نحن فيه، موقع المتحضّر السليم النية الذي هو أهل لأن تدغدغ عواطفه قليلاً.

الأرض كروية وكانت الأنثروبولوجيّة على الدوام مرادفاً لنوع من الدورانيّة. منّا إليهم ومنهم إلينا. تقترح الأنثروبولوجيا ضمناً تمّصلاً للعالم يغذّي الفكر والمخيّلة الغربيّتين، اعتماداً على فرضيتين متميّزتين: من ناحية، تطرح وجود غيريّة لا يمكن نكرانها، قسمة واسعة بيننا وبينهم، من ناحية أخرى، تؤكّد تكامل عالم حيث لهؤلاء وللآخرين مكانهم. وبعبارات أخرى لابدّ من قبول أنّ العالم مركّب من فلقين غير قابلتين للاختزال، وبناء عليه، يشكّل كلاً، في نطاقه يمكن التمازج. حيث تكون هناك نتيجة منهجية لها أهميتها: شرعية علم للإنسان متمحور حول مقارنة الثقافات. ما يوصل إلى رسم مشروع أنثروبولوجي منسجم في بعده، المونوغرافي والمقارن.

هذان المشروعان، هما متميّزان لكنهما متكاملان، يمثلان، حسب ليفي ستروس، الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا.

دون أن نتساءل، بناء عليه، عن مناسبة هاتين التسميتين، لنقرّ بأنّ الأمر يتعلّق ببناء للعالم منسجم ولم يشرع في خلخلته إلّا منذ وقت قصير. تمثّل أحد الأسس الجوهرية في تشغيل هذا المفهوم المركزيّ، مع أنّه شرع دوماً في تحقيقه: الثقافة. هنا يتموقع مبدأ الانغلاق - بمعنى الكلمة- المشار إليه أعلاه. أضف إلى ذلك، إن كان الأمر يحتاج إلى إلقاء نظرة ارتدادية لعمليات الاستعمال التي

خضع لها. نظرة، أكرر، ليست نظرة مؤرخ مشغول بالعودة إلى الأصول، لكن نظرة أنثروبولوجي يبحث عن رصد التوارد خلال المسارات الفرديّة. إن ما يهمنا، إلى حد ما، هي مغامرة هذا المفهوم، يرتحل معه طبعاً المغامرون. هجرات ثقافيّة، من هنا ومن هناك من الأطلنطي، التي ضمنت لمفهوم الثقافة هذا حظاً ومصيراً، يمكن أن نقول عنهما، أنّهما خاصّين. تَخَلَّقُ مفهوم ثقافة

عندما ننكبّ على أصول الأنثروبولوجيا، عادة ما تستدعي صورتان مرتبطتان على الدوام ومعتبرتان كرائدين للتطوريّة: إدوارد تايلور Edward Taylor ولويس مورغان Lewis Morgan الذان تركا بصمتهما في حقل للدراسة خصّصا له مشروعاً شاملاً. لم يعد الأمر متعلّقاً أبداً بتجميع معطيات في درجة ما من عدم التجانس حول عالم البدائيين، بل بترميم مرحلة من تاريخ الإنسانيّة في تماسكها. في الكتابين الهامين الذين يحملان عنواني الثقافة البدائيّة Primitive Culture (1871) والمجتمع العتيق Ancient Society (1877)، يستعمل تايلور ومورغان جميع الوسائل الممكنة المستمدّة من التاريخ، لكن أيضاً من ملاحظة السكان المعتبرين كبداييين لبيان هذه الحقبة من المسيرة البشريّة. للوهلة الأولى، اشترك الكتابان في نفس الفلسفة القائمة على فكرة تقدّم مستمرّ. يمتدّان وضعيّة خاصّة للبدائيّة، التي، باعتبارها تقع في أسفل السّلم وتتمتّع بدرجة من الكمال أقلّ من الحديث، ليس محكوماً عليها أن تصبح موضوعاً يشبع الفضول. بعض المجتمعات تشهد حالة سابقة على البشريّة، من خلال عاداتهم ولغتهم. هكذا في هواي مصطلحات القرابة الدالة على الإخوة تطلق على كلّ الرجال من نفس الجيل دون تمييز، كما يعامل كلّ النساء على

أنهنّ «أخوات»، إثبات لحالة انتماء عن طريق الدم لها خصوصيتها. زواج بونولوا punulua، الذي يصفه مورغان الذي يتطلب استبعاد الأخوات الشقيقات من بين النساء اللواتي يتقاسمهم الإخوة والإخوة الأشقاء لرجال تتقاسمهن الأخوات، هو أيضا من البقايا. يحيل إلى عهد حيث شرع في إجراء تمييز بين زيجات مسموح بها وزيجات محرمة. خطوة أولى في تطوّر سوف يوصل إلى الزواج الواحد المعاصر.

ما يهّمنا هنا، هو أنّ استكشاف المجتمعات المتباعدة كان يبدو مؤسسي الأنثروبولوجيا كوسيلة لتوضيح طبائع أوائل البشر. تتصوّر الأنثروبولوجيا نفسها كعلم للآثار، خطاب البدء. انكبّ هنري مين Henry Maine، معاصر مورغان، أيضا على المجتمعات العتيقة، لكنّه كان متحمّسا للميدان القانوني. كان يشتغل أولا على سرود عتيقة من الإنجيل، ثم انطلق في بحث المعطيات في الهند الحديثة. كتابه الأساسي، القانون القديم Ancient Law (1871)، يلاقي دوما بين على الأقل أربع وجهات نظر: وجهة نظر كلاً من الفيلسوف والحقوقيّ والمؤرخ والملاحظ. تندرج الخطوة المؤسّسة للأنثروبولوجيا تماما في بحث عن الأسس. لكنّ الأصالة الجوهرية لهذا المسعى تتأتّى من كون العتيق لا يختلط بالأرشف. فالعتيق حيّ طبعا، يواجه الأنثروبولوجي. هذا الحضور للبداييّ سوف يطبع لفترة طويلة التخصص. يتمّ كلّ شيء وكأنّ هناك، بعيدا عنّا بدون شكّ، دون أن يكون ممتنعا الاطلاع عليه، متحفا حقيقيا يظلّ مستجيبا لفضول الغربيين. يضاف للافتتان بالغرائب شيء آخر، مرتبط بإمكانية الولوج عن طريق كائنات حية إلى الماضي البعيد جدًا.

الفضول لمعرفة البعيد ليس شيئا جديدا. في عصر الأنوار، كانت الاكتشافات الكبرى وقصص الرحلات تبعث على الحماس. أكثر من ذلك،

كان يستدعى المتوحّش من قبل أحسن أذهان العصر من أجل المحاورة ندًا للنّد. في محاورات السيد بارون لاهونتان Lahontain ومتوحّش في أمريكا (1702)، هكذا يشاهد اللفظ آداريو Adario يستدعي جميع الموضوعات الفلسفية الكبرى، من الأخلاق إلى الديانة، مرورًا بالعائلة والقانون. في لعبة المرأة هذه، «المتوحّش» الطيّب يعطي الدرس للأوروبي. للفظ، كما سيفعل من بعد فارسيّ منتسكيو Montesquieu، وظيفة محدّدة جيّدًا في عدّة نقدية حيث المتعة التي توقّرها الغرابة هي أيضا وسيلة لتمرير الأفكار الجديدة. كانت الموضة حينذاك للتركيات Turqueries. ما كان يستدعي الاندهاش في مقاربة المتوحّش في القرن الثامن عشر، كونه منظور إليه في معاصرتة الراهنة. مهما كانوا بعيدين في الفضاء، كان للبدايين حضور مع الأوروبيين جنبًا إلى جنب. لا يجد بارون غضاضة في التحوار مع فظ.

ستحدث ثورة حقيقية مع أخذ الزمن والتاريخ ومفهوم التقدّم في الحسبان، والتي كانت جميعا في قلب التطورية الاجتماعية والثقافية. أصبح المتوحّش منذ هذا الحين متصوّرًا كبدائيّ. قد ينظر إليه كشاهد حيّ على العصور الأولى للإنسانية. أصبحت المسافة الزمنية أكثر جوهرية من البعد الجغرافي. كما يسجّل جيرار لنكلود Gérard Lenclud، «بدا أن الأشياء تجري وكأنّ التمدّد المعتبر للمحور التاريخي للبشرية آخر المتوحّش في تنالي الأحداث إلى أن أوكلت له مهمة البدائي»⁽³⁾. اتخذ الفضول الذي ظهر اتجاه البدائيين منحى مختلفا جدًا. فالأقوام المتوحّشة يجب أن تحلّل بالطريقة التي يعمل بها علماء الآثار انطلاقًا من الحفريات. إنّه أسلوب جديد في المعرفة بدأ ينتشر. لم يعد الأمر متعلّقًا بإدراج المتوحّشين في خطاب فلسفيّ. فما سيقوله لنا هؤلاء الناس يتعلّق بالماضي. من خلالهم ترسم العصور

المجهولة لبداية الإنسانية. برز مفهوم مفتاحي، هو مفهوم البقايا. كتب تايلور: «بالنسبة للعلم الإثنوغرافي، من الضروري جدًا إدراج كلمة مثل بقية survivance، موجهة فقط لتعيين الواقعة التاريخية⁽⁴⁾».

سوف يجري التحري دون توقّف للكشف عن الطبقات التي تغطّت عبر مسار الزمن. تطلّبت الاستكشافات والرحلات «علاقات»، تقارير، صحف، جميع أنواع القصص التي تستعمل المعطيات دون أن تضع شبكة للتحليل الممنهج، حتّى وإن كانت قد راكمت ذخائر من الملاحظات. منذ الآن فصاعدا سوف تفرض الحاجة للاستقصاء والمنهج نفسها. جميع المعطيات سوف تكون في حاجة إلى التسجيل؛ لن تكون هناك وقائع صغيرة. «لعلّه ممّا يستدعي الشكوى أنّه في مسار هذا البحث المخصّص لما سمّيته بقايا الحالة الاجتماعية القديمة، والتي هي مخلفات ضعفت من ثقافة العصور الأولى [...] اخترت عددا من الأمثلة مع أنها عن أشياء غير مستعملة، فاقدة للقيمة، تافهة وحتّى أنها عبثية فيها خطورة ولها تأثيرات سيّئة⁽⁵⁾».

يمكن القول أنّه كان يتمّ رسم سهم في كلّ موضع، من أجل تتبّع أحسن، من خلال هذه المخلفات التي توفّرها لنا المجتمعات البدائية، لأثر أصولنا. هكذا قام الأنثروبولوجي حتّى بإعادة بناء تاريخ الأشكال المتتابعة للعلاقات الاجتماعية، انطلاقا من البقايا، مثلما فعل مورغان، الذي انطلقا من زواج بونولوا punulua، بيّن كيف تمّ التمييز بين الأقرباء الدمويين والأشقاء، مرحلة لابدّ منها من أجل الوصول إلى العشيرة الرومانية، ثمّ إلى العائلة الحديثة. سكّان جزر هواي تمّ استحضارهم من أجل أن يشهدوا من خلال وجودهم نفسه على استمرار مؤسسة أموسية.

هذه المعالجة للبداي التي تسم ميلاد علم إثنوغرافي، نستعمل هنا تعبير تايلور، تتطلب إدراج ترتيب معين في جمع المعطيات. حتى قبل أن يصبح التحري الإثنوغرافي مستنًا في كتاب الملاحظات والتحريات في الأنثروبولوجيا Notes and Queries on Anthropology⁽⁶⁾ الشهير الذي كوّن أجيالا من الطلبة الأنجلوسكسون، متطلّبات الترتيب والتماسك حاضرة بوضوح في الجدول الذي وضعه مورغان للتنظيمات المتوالية للقرابة والزواج.

من جهته، أدخل تايلور مفهوما سوف تكون له مكانة هامة في الأنثروبولوجيا، وهو المتعلق بالثقافة المعرفة على أنّها «هذا الكل المركّب الذي يضمّ المعرفة، المعتقد، الفنّ، الأخلاق، التشريع، العرف وجميع الكفاءات الأخرى أو العادات المكتسبة من قبل الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع⁽⁷⁾». على خلاف مورغان الذي لم يستعمل أبدا كلمة «ثقافة»، ميّز تايلور بوضوح ميدان بحث الذي يحدده العنوان الفرعي الثقافة البدائية Primitive culture كالآتي: «أبحاث حول تطوّر المنهجية، الفلسفة، اللغة، الفنّ والعرف». سوف يلاحظ بأنّ الثقافة لا تتضمّن فقط اللغة والفكر، لكن أيضا مجموعة واسعة يحتويها مصطلح العرف، الموحى لكنه غامض. مصطلح ينطبق على معطيات يتعرّض لها مورغان على أنّها مفاهيم المجتمع والحضارة.

لم يخترع تايلور مفهوم ثقافة. كما تمّت ملاحظته⁽⁸⁾، كان متأثرا كثيرا بالتراث الجرمانى. درس هو نفسه في ألمانيا، وجزء كبير من الأمثلة المستشهد بها في الثقافة البدائية مستمدة من أعمال ألمانية. يمثّل غوستاف كليم Gustave Klemm أحد المصادر الأساسية لتايلور، والذي هدف من

تأليف كتابيه (1843) Allgemeine Cultur-Geschichte و (1843) Allemeine Culturwissenschaft (1854-1855) إلى إقامة علم للثقافة. التعريف المقترح من قبل كليم: «أعراف، خبر وتقنيات، حياة منزلية وعمومية في زمن السلم والحرب، ديانة، علم وفن»، لا شك أن الأنثروبولوجي الإنجليزي قد استوحى ذلك. لا يمثل تعريف الثقافة في حد ذاته اكتشافا غير مسبوق ومعزول. إنه يعكس استمرارية مقارنة للمجتمعات المعتمدة بدائية، مؤسسة على الفحص والجمع. جمع المعلومة، وأيضا شهادات مادية. طيلة المسار المحقق منذ بداية القرن التاسع عشر، حيث المصطلحان «فن» و«ثقافة» أخذتا دلالتهم الحديثة. لم يعد الفن مجرد معرفة للفعل، أصبح منذئذ مرادفا لإنتاج أعمال ذهنية حيث يتم التعبير عن الخلق والتنسيق الحضاري. يقصد بالثقافة ما هو أرقى وما هو أتمن في المجتمع. استمر استخدام هذين المصطلحين حتى أيامنا هذه. لكن في القرن العشرين، اتخذ مفهوم ثقافة معنى أوسع. أصبحت عنصرا جوهريا في معجم الأنثروبولوجيين. سوف يصبح هؤلاء هم من يخضع الثقافات - في صيغة الجمع - للفحص. يرى جامس كليفورد في اللجوء لمفهوم ثقافة «البديل الليبرالي للتصنيفات العنصرية المتعلقة بالتنوعات البشرية»⁽⁹⁾. مادام يمكن أن تمتد فئة الثقافة إلى «جميع سكان العالم» كان من تأثير ذلك تطويع المفهوم. لم تعد تنطبق على الإنتاجات الثقافية المعتمدة راقية، لكن على مجموع أساليب الحياة.

الموازاة بين الفن والثقافة ليس اعتباطيا، فعمل الإثنوغرافيين قارب لزمن طويل عمل الجماع. كان يهدف إلى الجمع، التصنيف، الحفظ، لعناصر له مكانتها في الثقافات الخاضعة للملاحظة. كتب كليفورد⁽¹⁰⁾ بنباهة:

«الثقافات هي تجميعات إثنوغرافية». قامت مارغريت ميد Margaret Mead وريو فورتين Reo Fortune بعملهما الميداني في غينيا الجديدة، بهذا مجهودا من أجل عزل ما سَمّياه ثقافة. «هنا في الأراضي المنخفضة طوريس شيلس Torres Chelles، وضعنا اليد الأخيرة على ثقافة مجموعة من سكّان الجبال. ليس لهم إسم ومازلنا لم نقرّر بعد كيف نسمّهم⁽¹¹⁾». باعتبارهما جامعان، قاما بعملية فرز وانتقيا ما هو بدا لهما أنه أكثر نقاء، مستبعدين جميع الإنتاجات المختلطة لتاريخ يفضلان أن يتجاهلاه. مثلا، رفضا دراسة مجموعات وجدوها «ممسحة بصفة فظيعة⁽¹²⁾». إلى حدّ انتهت فيه ميد إلى أنّها وجدت «مزعجا» قبول الأرابيش للتأثيرات الخارجية⁽¹³⁾.

نفس الخطوة قام بها مالينوفسكي الذي يعتبر ثقافة تروبرياند خارج التأثيرات الخارجية ولا يهتم بالأهالي الممسّحين. إنّهُ الموروث ما يهمّ الأنثروبولوجي، الذي تمنحه الثقافة بعدا ضامنا للخلود. من أجل فحصها جيّدا، تمّت تنمية مقارنة يههما التمكن من الداخل للبّ ثقافة ما. من أجل بلوغ ذلك، كان من الأفضل اختيار مجموعات بشرية ضخمة محدّدة كميدان للملاحظة.

المقاربة «المصغرة» في الأنثروبولوجيا

في أدبيات الإثنولوجيا، ظهرت المقاربة «المصغرة» على الفور كشرط ضروري للحصول على معلومة شاملة حول المجموعة التي تكون موضوعا للبحث. فمفهوم واقعة اجتماعية شاملة، الذي يمثّل أحد الدعامات الجوهرية للتراث الدوركاييمي، هو ضمنى هنا. أدرجه موس Mauss في هذا الحقل الدراسي، معتبرا أنّ الانغماس الإثنوغرافي لابدّ من أن يسمح بإدراك وإعادة بناء تركيبة مجتمع ما. يوفّر العمل الميداني إمكانية معالجة

مناحي مختلفة من الواقع الاجتماعي معا، مع وضع علاقاتها البينية في الحسبان. يندرج تحديد ميدان ما في مجموعة بشرية، يعني ذلك توفير معالجة مخبرية، وإمكان إخضاع مصائر الحياة الجمعية لمحك التجربة على المباشر. ركّز موس نفسه في تفحصه لظواهر مثل تلك المتعلقة بالمبادلة والهدية التي تضع على المحك مختلف أبعاد الواقع. من جهتهم، بواس Boas، مالينوفسكي Malinowski، رادكليف براون Radcliffe-Brown سجلوا نفس الانشغال المتعلق بمراعاة كلفة الواقعة الاجتماعية معمّقين بدون انقطاع معرفتهم بالمعطى الإمبريقي.

إنّ الالتجاء إلى التحليل المصغّر مطلب منهجيّ ويندرج في مشروع أوسع يضع في الاعتبار، بالإضافة إلى هذا المثال المتعلق بالكلفة، انشغالا ثقافيا محدّدا بدقّة: يتمثّل في بناء تعميمات متماسكة وصلبة انطلاقا من التجربة الميدانية. إنّه مثال النمذجة الذي نعثر عليه معمولا به خاصّة في التقليد الأنثروبولوجي والذي تجسّد في أعمال ليفي ستروس Lévi-Strauss حول بنيات القرابة. من المفيد التذكير بأنّ هذا الأخير ميّز بوضوح بين ثلاثة مستويات من الفحص: الإثنوغرافيا، الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. بالنسبة له الإثنوغرافيا «تناسب المرحلة الأولى من البحث: الملاحظة والوصف، العمل الميداني». عمل الإثنوغرافيّ أساسا مونوغرافيّ، «يمسّ مجموعة بشرية محصورة إلى حدّ ما، لكي يتمكنّ الجامع من تجميع الجزء الغالب من المعلومات بفضل تجربته الشخصية⁽¹⁴⁾».

المرحلة الثانية تتمثّل في برهنة الباحث على قدرة في التركيب. «يمكن لهذا التركيب أن يتمّ في اتجاهات ثلاثة: جغرافية إذا أريد دمج معارف خاصّة بمجموعات مجاورة؛ تاريخية إذا ما كان المقصود إعادة بناء الماضي

لمجموعة سكانية أو عدة مجموعات؛ منهجية في الأخير إذا ما تمّ عزله لكي يولى عناية خاصة عندما يكون مثلاً من نمط التقانة، العرف أو المؤسسة⁽¹⁵⁾. تناسب الإثنولوجيا هذا الجهد المبذول من أجل السيطرة على المعطيات وتقسيم بعض المناحي من أجل تأملها. تعتمد الإثنولوجيا على الإثنوغرافيا. لكنّها تكتسب معناها من مشروع أكثر طموحاً، لأنها تندرج في أفق علم للإنسان عليه أن يكون نقطة الوصول للعمل المنجز كلّهُ. علم الإنسان هذا أو الأنثروبولوجيا يتحدّد بمطمحها في «معرفة الإنسان الكلي المتصوّر في حالة أولى (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) انطلاقاً من إنتاجاته، في حالة أخرى (الأنثروبولوجيا الثقافية) انطلاقاً من تمثيلاتهِ»⁽¹⁶⁾.

مثال جيّد لهذا المسار تقدّمه لنا أعمال الإثنولوجيين في مجال القرابة. في البداية، يكون الأمر متعلّقاً بعمليات فحص تعالج مجتمعات يتمّ تحديدها جيّداً. يتم النظر في مصطلحات القرابة، المواقف والأداءات الطقوسية. يجري عمل واسع لجمع أنساب. انطلاقاً من هذه المدونة، تتمّ عملية مقارنة بالمقابلة بين معطيات مجموعة لدى مجموعات بشرية محصورة في نفس المناخ الثقافي. يمكن مواصلة هذه المقارنات لتمتدّ إلى عوالم أخرى. هكذا توصل المختصّون إلى بناء قواعد تأويل.

مفاهيم ليفي ستروس المتعلّقة بالتبادل المشترك والتبادل المعقّم، المقابلة بين البنيات الأولية والبنيات المعقّدة للقرابة تستند على أساس هذه المواجهة بين الفردي والعام. النموّ التالي للنظرية، مع طبعاً أبحاث فرنسواز هيريتي Françoise Héritier⁽¹⁷⁾ حول البنيات نصف-المعقّدة للقرابة، هي لا تنفصل عن أعمال هذا الأنثروبولوجي وقد تناولت مجتمع من بوركينا فاسو، السومو، حيث حقّقت مجموع منهجيّ للأنساب عولجت فيما بعد

عن طريق الحاسوب. يتم الانتقال هنا من الملموس إلى مستوى أعلى من التجريد. تحليل الوقائع المعينة محلياً، المحددة في الفضاء والزمان، تبدو ضرورية للبناء النظري.

في إنتاجه للتمييز الشهير بين النماذج الميكانيكية والنماذج الإحصائية، أبرز ليفي ستروس إمكانية التوصل إلى درجة عالية من التجريد دون أن تكون هناك حاجة للتبعية لإمبراطورية الكمّي. من الواضح أنّه، على عكس الآراء المتلقاة بشأن العلمية، الانتظام الإحصائي لا يكفي لضمان صلاحية نظرية ما. فيما يخص بناء النماذج، تظهر المقاربة النوعية في بعض الميادين كعنصر كشفى جوهري. التحليل في درجة مخنزلة يبدو خصباً لأنّه، على عكس إجراء إحصائي، لا يقدّم نفسه لأوّل وهلة باعتباره مجموعة من الفرضيات التي يعتقد في اختبارها أو إبطالها، لكن هذه الأخيرة تنبجس عنه أو يعيد صياغتها، إذا ما كانت هناك ضرورة، متّخذاً كنقطة انطلاق البناءات الأهلية. هذا ما يعطي للميدان مكانته الخاصة جداً في هذا النمط من التجارب ويضمن خصوبته.

يجب التمييز بين مثال النمذجة ومثال الكلية الذي أشرت إليه أعلاه. إذا ما أكدنا مثل أغلب الإثنولوجيين، على الواقعة الاجتماعية الشاملة، تتحقّق إرادة المعرفة في جزئها الكبير في تجربة الميدان. يوفّر هذا الأخير في الواقع جميع المميّزات معا والخاصة بمجتمع معيّن. إنّها صورة مصغّرة، لمجتمع منغلق على نفسه. الكلّ يساعد على تشكيل صورة لهذه الكلية التي يستشّف الباحث أخيراً تحقّقها. يجد لزوم الشمول نفسه هنا في طور الممارسة. مثل هذا العمل يفضّل الفضاء: تتلاءم بصعوبة مع الزمن. تمّ أحياناً التعرّف على مفاهيم «مجتمع بارد»، «مجتمع بلا تاريخ» على أنّها الموضوع نفسه

للأنثروبولوجيا. مع التاريخ، إنها الدودة التي تنخر الثمرة: اختلال وظيفي، تناقضات، صراعات تشوّش على المشهد المقدم من قبل «الكل الاجتماعي». ليس من قبيل الصدفة لما تعلّقت أنظار الإثنولوجيين بصفة خاصة بمجتمعات فيما يظهر تكون قليلة الاستعداد للتغيير. نموذج الجماعة البشرية واستعمالات «المصغر»

هذا المفهوم الذي يضع في مركز اهتمامات الإثنولوجي الجماعة البشرية المنغلقة على نفسها تسجّل انتصار «المصغر» في الأنثروبولوجيا. كما كتل روبرت رادفيلد، «المجموعة البشرية المعزولة، المستقلة ذاتيا، تظلّ هب الصورة المجردة تشكّلت حولها الأنثروبولوجيا الاجتماعية⁽¹⁸⁾». في ما يخصّ المناخ الثقافي الأوروبي، وجد التعبير عنه بالصفة الأكثر مثالية في المونوغرافيات المخصصة للمجتمعات الفلاحية. عندما يراعى أنّه من المناسب تطبيق مناهج الأنثروبولوجيين على العالم الحديث، من الطبيعي أن يكون هناك نزوع إلى ما يبدو هو الأقرب إلى هذه العوامل: مجتمعات الفلاحين وقراهم.

بدت القرية لفترة طويلة كموضوع «جيد» لإثنوغرافيا تولي أهمية بالشمول والدقة. هكذا ألخ ليفي ستروس⁽¹⁹⁾، بالنسبة لمن يشتغل على مجتمعاتنا، على ضرورة تحديد موضوع البحث بمعزولات (قرية، حيّ، الخ.). رأى فيها الوسيلة لإيجاد «الأصالة» التي تميّز العوامل المدروسة عامة من قبل الإثنولوجيين، حيث تسود «العلاقات الشخصية»، الـ«ارتباطات ملموسة بين الأفراد». حيث تعطى الأهمية لـ«المعرفة البيئية»، للروابط الجوارية. تشهد على ذلك الدراسات المتعددة للمجموعات السكانية القروية التي أجريت في فرنسا الريفية: بحوث معزولة، لكنّها أيضا أعمال

متعددة الاختصاصات مثلما تمّ في بلوزيفيت Plozévet، في بداية الستينيات. بعض المميّزات المقدّمة من قبل هذه البلدية (النسبة الكبيرة للزواج الداخلي المحلي، وجود خصوصيّة وراثيّة: التواء خَلْقِيّ للورك) كانت سببا في التحريّات التي اشترك فيها ديمغرافيون وإثنولوجيون ومؤرخون وسوسيولوجيون⁽²⁰⁾.

بإمكاننا هكذا أن نذكر الأعمال التي قام بها فريق مخبر الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة مينو Minot، قرية بشاطيونيّ Chatillonnais: قرابة، انتقال وميراث، رمزيّة، جميع هذه الميادين تمّت معالجتها انطلاقا من تحليل يهتم بإعادة بناء السياق القرويّ وتقاليّد السكان الأصليّين⁽²¹⁾. لن يتمّ استعراض العدد الكبير من الأعمال أين كانت القرية إطارا ملائما للبحث. مما يبعث على الفضول، كون الأنثروبولوجيا الحضريّة التي تأخّر تطوّرها، انطلقت من نفس الأوّلّيّات. لكن، منذ 1925، أحد مؤسّسي مدرسة شيكاغو، روبرت بارك، سجّل مشروعه صراحة في ميدان الأنثروبولوجيا: «حتى الآن الأنثروبولوجيا، علم الإنسان، تخصّص بصفة رئيسيّة في دراسة الشعوب البدائيّة. لكن الإنسان المتحضّر هو موضوع للبحث هامّ أيضا، دون أن نضع في الحسبان أنّه أكثر سهولة للملاحظة والدرس. الحياة والثقافة الحضريّان هما أكثر تنوعا، أكثر حذقا، أكثر تعقيدا، لكنّ دوائر الاختصاص الأساسيّة هي نفسها في الحالتين. مناهج الملاحظة الصبورة المعتمدة من قبل الأنثروبولوجيّين مثل بواس ولووي من أجل دراسة حياة وأساليب وجود هنود أمريكا الشماليّة يمكنها أن تنطبق بصفة تكون أكثر ثراء أيضا على دراسة العادات، العقائد، الممارسات الاجتماعيّة والمفاهيم العامّة للحياة التي تسود في ليتل إيطاليا Little Italy أو في الأحياء السفليّة

لنورث سيد North Side في شيكاغو Chicago، - وحتى من أجل عرض الأخلاقيات الأكثر تكلفاً لسكان قرية غرينويش Greenwich أو حي ساحة واشنطن Washington Square بنيويورك⁽²²⁾».

لم تبق مسألة الاستعمال، القائمة على هذه الإحالة إلى العالم-المصغر في هذا الاختصاص، أقلّ طرحاً. كما أكد كليفورد جيرتز، من المهتمّ التمييز بين دراسة قرية ودراسة في قرية: «لايشكل المكان موضوعاً للبحث. لا يبحث الأنثروبولوجيون قرى (قبائل، مدن، أحياء)؛ هم يقومون بالبحث في القرى⁽²³⁾». أقنعة الميدان، تفضيل التجربة المونوغرافية، ألا يؤدي إلى فقدان رؤية ماهو جوهرى: ما يتعلّق بالموضوع والإشكالية التي تحدّدان البحث؟ في ذهن مؤسسي الاختصاص، لم يكن الميدان شيئاً آخر غير عدّة منهجية. اختيار مقياس محدود لا يأخذ معناه إلا من المشروع الفكري الذي يحرك الفحص. «المصغر micro» الذي نطبّقه ليس شيئاً آخر غير ثمرة التقطيع حيث الملاءمة ليست بداهة مضمونة بالإحالة على نموذج قرويّ أو نموذج لجماعة بشرية. لأبد من الإلحاح على الضرورة القصوى لتفادي الوهم الذي حسبه تنبثق عن المجاورة بصفة شبه ميكانيكية معرفة جيّدة بالموضوع. إحدى الشراك المعرّض للوقوع فيها الأنثروبولوجيون، هي هذه النزعة إلى تقديس «المصغر». إلى حدّ أنّه في بعض المجالات يمكن أن يصبح الانجذاب نحو المونوغرافى عائقاً إبستومولوجياً حقيقياً.

لقد عاينت، لما حاولت تنمية أبحاث حول السياسة في فرنسا⁽²⁴⁾، ندرة الأعمال المخصصة من قبل الإثنولوجيين الأوروبيّين européanistes لهذا البعد من النشاط الاجتماعيّ. هذه الوضعيّة، بعيداً عن كونها ناتجة عن الصدفة أو عن اختيارات ذاتية للباحثين، يجب أن تحال على التأخر المسجل

بين المناهج السائدة وضرورات البحث في دولنا الممركزة. لا يتلاءم التقطيع المتعلق بالجماعات البشرية دائما مع عمل يسعى لتوضيح علاقات بينية بين سلطات تعود لمستويات مختلفة متعلقة بالحدود. فالبحث في الأنثروبولوجيا السياسية يعطي المثل على تناوب للضغط، من ناحية، بين ضرورة تعميق معرفة للعلاقات السياسية تتأسس على تجربة حميمة جدًا لمجموعة محلية محدودة جدا، ومن ناحية أخرى، المتطلبات التي تضع في الحسبان ترابطات بين مصغر- وسلطات مكبرة تفرض تغيير المستوى من أجل إدراك الظواهر.

بدون أي شك، أحد الإسهامات الكبرى لهذا المسعى يعود لانغراسه في عالم تطبيقات وخطابات تمت موضعتها. في هذا الاتجاه، لا يمكن تصور ممارسة الاقتصاد باللجوء للإثنوغرافيا. في نفس الوقت، نقل منهجية برهنت على جدواها في دراسة المجتمعات المتباعدة يتطلب تأملا حول ملاءمتها، بسبب أنماط الموضوعات التي يفضلها الباحث. من باب تحصيل الحاصل القول بأن مجتمعاتنا تمثل تعقيدا كبيرا؛ غير أن هذا الاستنتاج ليس بدون فائدة، مادام يحضنا في آن واحد على أن نبذل جهدا في التعمق في الحدود التي يوفر فيها أحسن وسيلة لإدراك مختلف عيّنات الواقعي، بنيتة في «عجينة موزقة». يشكل التحليل الموضوع أفضل نقطة انطلاق لكل تعميم لاحق، لكن وفق شرطين: (1) أن لا ينغلق في صعيد نهائي. (2) أن لا يدعي القدرة على تجاوز كفاءاته في مسار متابع للمسعى المقارن.

قد يتسرب غموض بكل سهولة بين مفهومين لكلمة «محلي»: يشتغل هذا الأخير في الواقع في نوعين من التقابلات الدلالية متميزتين: محلي/ عولمي من ناحية، محلي/ عالم من ناحية أخرى. توقفت أنثروبولوجيا المجتمعات التقليدية عند التقابل الثاني، فقدمت كل من بنوية ليفي ستروس

أو التوجيه التأويلي المقترح من قبل جيرتز Geertz أجوبة ممكنة لسؤال العبور من المحلي إلى العام. بخصوص التقابل الأول الذي يطرح على المحك توجيهات منهجية، الأشياء أقل وضوحاً: كل شيء يسير وكأن التطور التاريخي للأنثروبولوجيا في سياق غرائبي كان من نتيجته تفضيل الحد الأول من التقابل فتم تفضيل القرية أو القبيلة، وتحدد البحث بحدود المجموعة البشرية، كان الإثنولوجيون أقل عناية بتمفصل المحلي والمعوم. يعيدون اليوم اكتشاف هذا السؤال ويتساءلون عن ملاءمة التصنيفات التي وجهت لفترة طويلة مسعاهم. هذا المجهود من أجل إعادة إدراج مجموعات معزولة بصفة مصنعة في سياق علاقات وتضادات يمكنها أن تجعل من ممارسات وتعبيرات داخلية، إن لم تفلت من بين أيدي الملاحظ، تلتحق بانشغالات الإثنولوجيين الذين يدرسون الحداثة ويبنون وسائل تحليل تسمح لهم بالقيام بمراوحة بين المحلي والعومي. لقد التزموا بصيرورة تعمق تقودهم إلى إعادة التفكير، بلامسة الاختصاصات الأخرى، في مفاهيم تحتاج إلى تمحيص على ضوء المعطيات.

من بين المشاكل التي واجهها الأنثروبولوجيون في تحرّيمهم عن الواقعي، يستحضر، بالإضافة إلى ذلك، موضوع التاريخية. إحدى مخاطر مقارنة تقديسية للـ«مصغر»، هو الاستبعاد الخالص وبكل بساطة للديناميات والتغير الاجتماعي. إحدى الانتقادات الموجهة للمقاربة المونوغرافية هي محو الإدراج التاريخي للتشكيلات المدروسة، «تبريدها» بصفة ما. الكشف عن الثابت، البحث عن شروط إعادة إنتاج البنية الاجتماعية كان في مركز انشغالات الإثنولوجيين. لما تعاد اليوم قراءة كتابات رادكليف-براون Radcliffe-Brown، التي أثرت بصفة واضحة على الاختصاص، نفاجاً

برسوخ مفهوم مستوحى من المنهج التجريبي. فقد تمّ استقبال «المصغّر» وكأنّه مخبر حيث يمكن اصطناع عزل ظواهر. الإحالة إلى استعارات بيولوجية لها دلالتها بخصوص هذا الأمر، كلّ مجتمع، تم إدراكه، من خلال مختلف أعضائه، وكأنّه يهدف إلى إعادة إنتاج كيانه وتوازنه الخاص. كما وضح إيفانس-بريتشارد Evans-Pritchard، الذي هو نفسه كان متأثراً أشدّ التأثير بهذه الرؤية الوظيفية. لن تتخلّى الأنثروبولوجيا عن الديناميات الاجتماعية وعن الزمنية: لقد تخلصت من نموذج العلوم الطبيعية وهي مؤهلة لأن تعتبر كـ «نوع له خصوصيته من الرسم البياني للتاريخ historiographie⁽²⁵⁾». من هذا المنظور، التحليل الموضوع يمكنه أن يكون كاشفاً ممتازاً للحركات التاريخية التي تعبر مجتمعاً ما.

حركية الغريّات

من أجل العودة إلى المشكل الأول المطروح، لنقرّ بأنّ تطوّر البحوث حول المجتمعات المتقاربة يتعلّق بسؤال أكثر عمومية يطرحه أنثروبولوجيّ الحديث حول افتراضات تتحكّم إنتاج المعطيات والنص الإثنوغرافي، الذي يحظّها على طرح مفهوم الغريّة نفسه من جديد. ظلّ فضاء الأنثروبولوجيا مدّة طويلة مسجّلاً بجدلية حاذقة بين الهوية والغريّة. إن لم يوجد في مواجهة ذاته أخرى بعيدة وغرائبية، اجتهد في وضع القريب بعيداً (سواء كان فرداً أو جماعة) لكي يجعل ما يشكّل هويته «ه» ينبجس بصفة أحسن. فالأسلوب ليس جديداً، إنّهُ أسلوب مونتيسكيو Montesquieu في رسائل فارسيّة Lettres persanes. فعاليته لم تعد مدعاة للازدهاء. ونحن لا نحرم أنفسنا من لعب دور الفارسيّ على الميدان: تقدّم الإثنوغرافيا جرداً أصلياً لحياة يومية ويكون على الدوام غير منتظر نكون شديدي الالتصاق بها ممّا يصعب علينا

تبين حدودها. ألم يحن الوقت ليس فقط من أجل تجاوز تقابل قاس إلى حد ما بين الذات والآخر، بين الذات الفاعلة والموضوع، لكن إعادة التفكير في ما يمكن تسميته «أنظمة الغيرية»؟ من التطورات الإيجابية للأنثروبولوجيا هو بدون اعتراض كونها تخلت عن تقمص الآخر: ما جعاه يبدو على أنه واقع، معطى أولي، نعالجه اليوم كبناء لابد أن يوضع في الحساب.

تطور أنثروبولوجيا القريب لم تفعل سوى أنها عقدت الأشياء أكثر إلى حد ما: كتب مارك أوجي Marc Augé «مكان الغيرة تحول، وبصفة ما تم استبطانه»⁽²⁶⁾. يكتشف الباحث، وهو يقترب جغرافيًا من موضوعه، أنه لا يلامس الأصيل: فالألقة لم تكن أبدا في الموعد. هذا الإقرار في حد ذاته لن يكون كافيا ليلبي متطلباتنا الإستمولوجية. مما يحتاج منا أيضا العناية هو التساؤل ألا تجني الأنثروبولوجيا كل الفائدة من إنتاج مجالات جديدة للبحث تقدم منظورا كشفيا يسمح لنا من الخروج من الدائرة المسحورة التي تسجننا فيها جدلية الآخر والأصيل.

الأنثروبولوجيا ومسألة الزمن

كيف يمكن الاشتغال في الحاضر على الحاضر؟ هل في الإمكان تحليل صيرورات «في زمن حقيقي» يدرك جيدا بأنها تجري لمجتمعاتنا، لكن من الصعوبة مكان قياس التأثيرات، إلا بطرق مصطنعة جدا؟ لكن، بالخصوص، كيف التفكير في علاقتنا بالزمن، من وجهة نظر الملاحظ، وأيضا من وجهة نظر الملاحظ، في عالم يبدو مختارا بالنسبة لقدرته الخاصة على التجديد؟ مسألة ما سيحصل وتمثيلاته تسكن الإثنولوجيين بقدر ما تستبد بالمؤرخين. كلود ليفي ستروس، وهو يدخل التمييز المشهور بين «مجتمعات

باردة» و«مجتمعات ساخنة»، قسّم المهام بين الإثنولوجيين المختصين في الأولى وزملائهم السوسولوجيين والمؤرخين المكلفون ببحث الثانية. تطلّب الطابع القاطع لهذا التقابل نقاشاً واسعاً من بينه المجادلة التي حدثت بين سارتر وليفّي ستروس التي عكست جيّدا الرهان. في الواقع، طرحت مسألتان مختلفتان: من ناحية، الأنثروبولوجيا، وهي تضع يدها على ثبات البنيات، هي ليست محكومة بتجاهل «التطبيق العملي»، أي ديناميّة المجتمع نفسها؟ من ناحية أخرى، تحديد الأنثروبولوجيا لميدان مفضل، هو المجتمعات الباردة، لم يكن نابعا من هذا الانبهار بالبنيات؟ كان على ليفّي ستروس أن يدافع على نفسه على جبهتين: انتقد ليس فقط لأنّه اختزل الاجتماعيّ في نسق من الإجبارات، مقلّصا من المبادرة والحرية الإنسانية إلى حدّ العدم، لكن أيضا لأنّه رفض الحضور الكليّ للتاريخ من طرف الكرة الأرضيّة إلى أقصاها.

لما نقرأ اليوم نصوص مؤلّف المدارات الحزينة *Tristes Tropiques* ومجادلوه، ندرك أنّ ما صدم هؤلاء الآخرين، تمثّل في أنّ «المتوحّشين» تمكّنوا من الانفلات ليس من التاريخ أبدا، إنّما من فلسفة التاريخ، هي نفسها مؤرّخة، وهي بالرجوع إلى الوراء، قد تبدو بالية. لكن في بداية سنوات الستينيات، مجرد افتراض أنّ هذه المجتمعات ليست ناجمة عن فلسفة التاريخ، مما يجعلها لا تسكن بين أساليب الإنتاج المنبثقة متتابعة عن البشر، يصبح هناك ما يجعلها تبدو غير قادرة على التعبئة. كان ذلك معادلا لاعتبار التاريخ، كما يعيشه ويفكر فيه معاصرونا، كأسلوب من بين أساليب أخرى لما سيكون عليه البشر. أليس هو مكمّن التقدّم، أمّ يكن مكمنا لنضالات المضطهدين لقرون، في مواجهة هذه النسبيّة البحتة؟

منذئذ، بصفة تدعو للفضول، لم ينقطع ليفي ستروس، من جهته، أبداً عن تكرار بأن التاريخ موجود في كل مكان. كما شرح ذلك في درسه الافتتاحي لسنة 1960. قاطعا الطريق على خصومه: «طبعاً فإن المجتمعات التي يقال عنها بدائية هي في التاريخ: ماضيها أيضاً أقدم من ماضيها ما دام يعود إلى أصول النوع البشري»⁽²⁷⁾. فالأنثروبولوجي هو قبل كل شيء حساس لتلقي لما سيكون كما يتجلى عند أعضاء الجماعات المدروسة. بالخصوص، غياب زمن متواصل، تقدّم، معبأ بالتجديد، بدا له منسجماً مع المكانة الممنوحة له في الأساطير في الفكر المتوحش.

هذا أوصل طبعاً ليفي ستروس إلى تمييز هذا «الزمن الميكانيكي والقابل للارتداد» عن تلقينا لـ «زمن مستقر وغير قابل للارتداد»⁽²⁸⁾. الزمن «الحديث» إن صحّ التعبير، سيقع في أفق التقدّم، بالنسبة لرؤية تتمحور أكثر على الأصل ويتداخل فيها الحاضر والماضي. فإذا ما كانت المجتمعات المسماة بدائية لا تبدو قد مرّت بتجربة التفكير في المستقبل، مثل مجتمعاتنا، فقد ظلّ لا يتوقّف عن الإقرار بذلك عند الانغماس في الأدبيات الإثنوغرافية. يلح ليفي ستروس، بالإضافة إلى ذلك، على أنّ «حكمتهم [...] تحضهم على المقاومة بشدة لكلّ تعديل لبنيتهم يسمح بأن يقتحم التاريخ محيطهم»⁽²⁹⁾. هذه الحساسية المقاومة للحدثة تبدو وكأنّها تغري الأنثروبولوجي الذي، بمراعاة الأضرار التي خلفها «اقتحام» تاريخ كتبه الغرب، يصبح بالنسبة إليه أمراً مشروعاً التساؤل عن حسنات ما تمّ التعوّد على تسميته بكلمة «تقدّم».

في بعض الأحيان وجّه النقد لتشاؤمية ليفي ستروس: يعود ذلك إلى الاعتراض عليه بخصوص الإغراء الذي يتملّك الأنثروبولوجي اتجاه استخدام زمن مختلف عن زمننا. ما يعيننا، عندما نعيد قراءة هذه النصوص،

هو ما يقوم به من رصد لتاريخية جديدة. وهو يفعل ذلك، يدفعنا إلى إعادة مساءلتنا لنظامنا الخاص في التاريخية، أي العلاقة التي نقيمها مع الزمن. بالتأكيد، يمكن وصف موقف ليفي ستروس بالمثالية، ولعله بالمحافظة، لكن يمكن أن يرى جيداً، في هذا الانشغال بمنح الكلمة للآخر، أداة نقدية فعالة لرؤية التاريخ المهيمنة في العلوم الاجتماعية.

للاقتناع بذلك، يكفي على العكس الإقرار بالقدر الكبير من الرصانة التي يستبعد بها ليفي ستروس كل إمكانية للصراع بين التاريخ والأنثروبولوجيا، مقسماً هكذا مجالات الكفاءة: «يستخدم أحدهما تشكيلة المجتمعات البشرية في الزمن، بينما الأخرى تستعملها في الفضاء⁽³⁰⁾». فالقضية مفهومة، لكن ما ليس من شأنه سوى مدعاة لانزعاج المؤرخين، هو أن يرى، في صفحات تالية، كيف أن هذا الأنثروبولوجي ينظر بموضوعية لمفهومهم للزمن ويفكك سننه بالطريقة التي عالج بها الفكر الأسطوري. يلاحظ جيداً أنه خارج النزاعات حول الحدود بين الاختصاصات الملحقه، يتعلّق الرهان الحقيقي بوجود أو عدم وجود مختلف أساليب الكينونة في الزمن، الذي بدوره، يحكم طرق صنع التاريخ. لابدّ من الاعتراف بأنّ النقاش المفتوح من قبل ليفي ستروس غطّت عليه بالتدرّج مناقشة متمحورة حول التضادّ بين البنيات والتاريخ: هل بالإمكان التوفيق بين الرؤيتين، بحيث على أحد التوجّهين أن يكون قد استوعب الآخر؟ إنّ الأنثروبولوجيين، المنشغلين بأن لا يختفي عن ناظرهم انغماس المجتمعات التي يدرسونها «في التاريخ»، يتلاءمون بصعوبة مع اتجاه البنية في التأكيد على الانقطاعات ومقابلة المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الحارة».

الأنثروبولوجيا الواقعة في أسر التاريخ

سار من اختاروا تأرخة الأنثروبولوجيا في سبيلين مختلفين. منذ 1955، أكد جورج بالانديي Georges Balandier، في كتابه السوسيولوجية الراهنة لإفريقيا السوداء، على أهمية الديناميات الاجتماعية وفتح مجال سلسلة طويلة من الأبحاث حيث موضوع الصراع والتغيير والتجديد يلعب دورا أساسيا. فالتاريخ كَلِّي الحضور، حتَّى في مجتمعات قد يبدو أنها أفلتت من قبضة الزمن. لكن لا تفلت أيّ منها من «الوهم الاجتماعي الأساسي»، الذي يلخّصه بالانديي هكذا: «كلّ مجتمع يتم إدراكه بصفة أقلّ من منظور ما هو عليه: كصيرورة توالد دائمة، منه من منظور نظام قائم، طويل المدى. بعض المجتمعات تنزع نحو الرضى بالمحافظة على الماضي، وهذه الأخيرة يحقّ تسميتها "مجتمعات تقليدية"⁽³¹⁾». يجد عالم الأنثروبولوجي نفسه، إن جاز التعبير، منقسمة إلى قسمين: ينتظم حول الثنائي تقليد/حادثة، والقطب الثاني من الثنائي هو الذي يهتم بصفة أكثر مباشرة بالانديي. يلاحظ بصفة عابرة، كيف أنّه، خلال منشوراته، أمحى تعبير «سوسيولوجيا راهنة» أمام تعبير «أنثروبولوجيا» و«حادثة». مسألة الحُكم والتوترات والتغيّرات التي تتولّد عنها، هي في قلب هذه المسألة التي تقدّم كمنظور دينامي للمجتمعات.

في مواصلة النقاشات حول التاريخ والبنية، قدّمت ماركسية السبعينيات الجديدة طريقة مختلفة في إدراج التاريخ، مستفيدة ممّا حقّقته الأنثروبولوجيا البنويّة من مكاسب رئيسيّة. من المؤكّد، أنّه تمّ نقد إهمال «مجال التاريخ» من طرف البنويّة. أثناء ذلك، تمّ الاعتراف بكلّ المساهمة، اتجاه الانحرافات الإمبريقية للعلوم الإنسانية، إلى حدّ أنّه من بين الأدوات الرئيسيّة المستخدمة

من قبل لويس ألتوسير Louis Althusser في التفكير في العلاقات بين مختلف مستويات الاجتماعي هي مفهوم «السببية البنائية». كيف يمكن التفكير في هيمنة مستوى معين على مستويات أخرى؟ كيف يمكن وضع التناقضات بين البنات أو التناقضات الداخلية مع إحداها في الحساب؟ بخصوص مواقف ليفي ستروس، يسعى موريس قودولي Maurice Godelier إلى تمييز العنصر المثالي والتقاربات بين انشغالات مؤلف الفكر المتوحش ومواقف ماركس⁽³²⁾. لنراجع إحدى كتابات ذلك العصر، سيبدو الأمر وكأن البنية قابلة للذوبان في المادية التاريخية. يعتبر إمانويل تيري Emmanuel Terray الأنثروبولوجيا ليست سوى قطعة من علم التاريخ هذا⁽³³⁾. ما يبعث على الدهشة عند العودة إلى الوراء، هو أن الجهد البذل، هو أقل من أجل التوفيق بين المقاربتين منه من أجل دمج وجهة نظر ليفي ستروس في رؤية استمرارية لما ستكون عليه البشرية. من المؤكد أننا بعيدين عن التطورية على طريقة مورغان Morgan. المؤلفون المنضوون تحت الماركسية يلحون على الطبيعة المتعددة للتطور. غير أن سؤال الكينونة في زمن العوالم المختلفة الذي نعيشه نحن يبدو غريبا عن هذا المنظور. ما يهم «في آخر الهيئات»، هي الأنساق وتناقضاتها: لم يبق معنى لمفهوم الحداثة ويحتج بمنظورات منطقية شاملة ترى أن الأمر يتعلق بتشكيل لما وراء الأعمال الصادرة عن الذوات. هذه الأخيرة تتحرك في الوهم: فالخطابات حول الحداثة كتلك التي تشيد بالتراث نابعة من الإيديولوجيا، من الغموض ومن اللبس. من خلال هذا المنظور، يعود التغيير لآلية شاملة، لـ «صيرورة بدون ذات». يتعلق الأمر بأرخنة خارج الزمن في عالم هيئات، مستويات، وظائف، ويكون موضوع الأنثروبولوجيا متماهيا مع نمط شديد الخصوصية لأسلوب من الإنتاج «الما قبل الرأسمالي». من المؤكد أنها أرخنة ما

دام موضوع الأنثروبولوجيا مسجّل في تتابع عصور البشرية. خارج الزمن، مع ذلك، فإنّ دراسة الزمنية التفاضلية المؤثرة أو المتأثرة بالأطراف الفاعلة لا تهتم مباشرة هذه المقاربة.

إنّ ما يميّز العلاقات ما بين التاريخ والأنثروبولوجيا انبناؤها على المراوغة. ترمي البنية بالحجر في البركة، بإدخالها كفرضية عمل فكرة مجتمعات في درجة الصفر من التاريخ؛ وهو ما يزعم أنصار المادية... لكن، وهو يفعل ذلك، ينشغل ليفي ستروس بمراعاة الاختلاف الذي تظهره المجتمعات الباردة والمجتمعات الحارة في «موقف كلّ منها اتجاه ماضيها»⁽³⁴⁾. على العكس يرغب الباحثون الماركسيون الجدد فب أن يعيدوا أرخنة الاجتماعي. لكنهم قليلا ما ينشغلون بفحص البعد الزمني للاجتماعي. القضية الكبرى لهذه التحليلات هي مفصلة الهياكل أو المستويات: تولى الأهمية للمجاز الزمني والكشفي.

لم يبق على الأقل سوى أنّ الإلحاح على تاريخية المجتمعات يفتح حقلا للأسئلة، التي توضّح جيّدا شيري أورتنر Sherry Ortner، في الدراسة التي خصّصتها للنظريات الأنثروبولوجية منذ سنوات الستينيات⁽³⁵⁾، جدّتها. حسبها، أبحاث سنوات الستينيات هيمنت عليها ثلاث مقاربات: الأنثروبولوجيا الرمزية، التي يستحوذ عليها من ناحية كليفورد غيرتز وإشكاليته التي تنظر للثقافة كنص، من ناحية أخرى فيكتور تورنر واهتمامه بالبعد التداولي للرموز؛ الإيكولوجيا الثقافية (هاريس، رابابورت) واستخدامها لمفهوم التكيف بغرض بناء نظرية مادية للثقافة؛ البنية، التي لم تكن أبدا ذات شعبية في الولايات المتحدة، لكنّ البريطانيون تبوّوها وأصبحت هي صياغتهم للأنثروبولوجيا الرمزية.

تعدّلت هذه الوضعية أثناء شيوع الماركسية في سنوات السبعينيات. فتح النقاش حول تاريخية المجتمعات محورا جديدا للبحث سوف يصبح غالبا طيلة العشرية. ظهر مفهوم على أنه مركزي، تمثّل في التطبيق. كان حاضرا في مقاربات مثل التفاعلية الرمزية في علم الاجتماع أو التبادلية المصلحية في الأنثروبولوجيا، تأكّدت موضوعة الفعل والعلاقات بين النسق والتطبيق في أبحاث بيار بورديو Pierre Bourdieu⁽³⁶⁾ ومارشال ساهلنس Marshall Sahlins⁽³⁷⁾. ستشارك مفاهيم الاستراتيجية، العادات، المصالح، في مسعى تأملي حيث يكون التغيير متوقّعا مع الأخذ في الاعتبار الفاعلين ومشاريعهم. سوف يعتمد منظري التطبيق على مرجعية مضاعفة، ماركس والتطبيق العملي، ولكن أيضا وير Weber والفاعل.

التحقيب المقترح من طرف أورتنر Ortner قد يبدو تبسيطيا من بعض المناحي. لكنّه، بالنسبة لما هو أساسي، هو مؤهل لأن يسجّل كيف أنّ الظرف النظريّ تحوّل جذريا انطلاقا من سنوات الثمانينيات. إذا ما كانت الماركسية، وأحيانا بطريقة كاريكاتورية، تمثّل توجّها لتأكيد النسق على حساب التطبيق، ما يقربها من البنوية، لم تفتح على الأقلّ فضاء تفكير نقديّ حول ما ستأول إليه مجتمعات. سوف تأتي إعادة التركيز على الفعل بعد عشرية من السنوات. قبل ذلك، أحد «البنائيين - الماركسيين» الرئيسيين، غودوليي Godelier، وهو يدخل مسألة الانتقال كموضوع بحث أساسي، وجد نفسه يتساءل عن التأخر المسجّل ما بين الصيورات التي تعود إلى أساليب الإنتاج المختلفة. ما أصبح مرئيا إذن هو ارتسام دقيق لإمكانية إشكالية تضع في الحسبان اختلاف الأزمنة في محيط التطبيقات.

عودة المحدث

سوف يلاحظ بأنّه في سياق إدراج التطبيق العمليّ في الأنثروبولوجيا، أصبحت المسائل المتعلّقة بـ«الراهن» و«الحداثة»، التي اخترقت المقاربة الديناميّة، تتخذ صفة ملاءمة جديدة. تمّ حمل الملاحظ على التفكير في الطريقة التي يعالج بها فعل الأفراد الذين يلاحظهم وفي توقعاته بالنسبة لما سيؤول إليه بناء تقرير إثنوغرافيّ. يمكن وضع، بالموازاة، كما فعل ألبان بنسالم Alban Bensal⁽³⁸⁾، هذا المسعى ومسعى المؤرّخين-التصغيريّين، وانشغالهم بإعادة إقامة «السلوكات الملموسة في كلّ تعقيدها الغامض، لأنهم يحيلون إلى معايير عديدة ومتناقضة⁽³⁹⁾». على خلاف النموذج السائد في التاريخ الاجتماعي، الذي منح الأفضليّة للشامل وللمدّة، المؤرّخون التصغيريّون يهتمّون بصفة خاصّة بالمحلّي وبلاستراتيجيّات الفرديّة، ويحاولون إعادة بناء «نسق الأنساق⁽⁴⁰⁾»، الذي يتحرّك فيه الفاعلون. هل من الممكن أن يختلف الأمر بالنسبة لأنثروبولوجيّ الذي يشارك، هو نفسه، في حاضر المجموعة البشريّة التي يشتغل عليها؟ لأنّه، كما لاحظ أنثروبولوجيّون أمريكيّون من أمثال جوهانز فايان Johannes Fabian⁽⁴¹⁾، جورج ماركيز George Marcus وميكايل فيشر Michael Fischer⁽⁴²⁾، تنزع النصوص الإثنوغرافيّة إلى طمس حضور الذوات الملموسة التي تتعامل معها.

إنّه في سياق نقدي لمفاهيم ثقافيّة ووظيفيّة يسعى طبعا فايان Fabian إلى إعادة إدراج موضوع الزمن. في نقده لهيمنة أسلوب في التمثيل يضع مسافة بين الإثنولوجي وموضوعه، يوصي بتشغيل «نظريّة مادّيّة وسيرويّة». كان الأنثروبولوجيون عاجزون عن تصوّر حداثة الآخر. هذه الملاحظة، حسب، تنطبق على الماركسيّين بقدر ما تنطبق على

«الأنثروبولوجية الوضعية البورجوازية»⁽⁴³⁾. لا يكفي القول بأولوية التاريخ على البنية أو بدنامية التغيير: لا تستبعد اللاتاريخية، هذه الطريقة في وضع الآخر بعيدا عن زمننا بتحديد عنصر جوهري يكمن في الانتماء المشارك للمتحرّي ومخاطبته لنفس الزمنية.

هذا التحول لعالم بأسره حيّ يرزق إلى معلم إثنوغرافي يقع في مركز النقد الذي أعده فايان Fabian والأنثروبولوجيون الأمريكيون المنتمون، فيما يدعون، لما بعد الحداثة. الأمر يتعلّق بصيرورة حقيقة للاغتراب يديم الاستغلال الذي يطال كموضوع المجتمعات المفضّلة تقليدياً من قبل البحوث الإثنولوجية. يلقي التحقيب الزمني المفروض من الخارج استنكارا باعتباره تعبيرا ثقافيا عن مشروع أكثر شمولا للهيمنة. سيكون هناك على الدوام في هذا المفهوم للأنثروبولوجيا أزمنة منفصلة: «زمنهم» و«زمننا» لا يلتقيان. فالمسافة الزمنية المفترضة ما بين الأزمنة تصبح شرطا ضروريا للاضطلاع بغيرية ترعى رأس المال التجاري للأنثروبولوجيين. وفق هذه الشروط، وضع ما يقدّم في الأصل كمحادثة بينهم وبيننا في نصّ يصبح لحظة ذات أهمية قصوى لهذا التحول الذي يكاد يكون سحريا ينتهي بإنتاج تجريد متمثل في من يسمّون النور Nuer، الكواكيوتل Kwakiutle أو النامبيكوارا Nambikwara. كتب فايان Fabian قائلا: «غياب الآخر في زمننا، طبع صيغة حضوره في خطابنا كموضوع وضعية»⁽⁴⁴⁾.

هل الأنثروبولوجيا نتاج «إنكار للحداثة»؟ لا يتردّد بعض المؤلّفين في انتقاد المختصّين القدامى في الميدان. يشهد على ذلك، تحليل أرجون أبادوراي Arjun Appadurai⁽⁴⁵⁾ المخصّص للترابئية الذاتية Homo hierarchicus للويس دومونت Louis Dumont. يتناول النقد الأوليّة

المخصصة لمبدأ التراتبية في دراسة الطوائف في الهند. حسب أبادوراي، يوضح كتاب دومونت نزوع الدراسات الاستشراقية إلى جعل موضوعها جوهريًا: هنا عملية تشييء للطائفة المدركة باعتبارها المؤسسة الأسمى. في الدرجة الثانية، لديمونت توجه نحو «إضفاء الغربة» على موضوعه. أخيرًا، مفهوم التعميم هو في قلب نظرية تجعل من ملمح خاص ظاهرة اجتماعية عامة. فإذا ما كانت التراتبية هي طبعًا ملمح أساسي للمجتمع الهندي، ليس هناك على الأقل ضرورة للمجادلة في مكانة هذا المفهوم.

مرة أخرى، ما أصبح عرضة للتشكيك، هو رؤية شمولية وقطعية للاختلاف الثقافي. تمتع هذا الأخير بأفضلية الوضوح: فهو يشمل تعددية المعطيات الإمبريقية بمنحها دلالة وانسجامًا. لكن يتصور بأن هذه المقاربة لا ترضي المتمسكين بما بعد الحداثة. بالتأكيد على ما يميز ثقافة الملاحظ عن ثقافة الملاحظ، يعمق ديمونت الفرق. لقد أصبح الاعتراف بالطابع غير القابل للاختزال للغيرية محركًا للمؤسسة الأنثروبولوجية. في مقابل تحاشي كل جدال حول الحداثة. هم ونحن: عالمان على نفس رقعة الكرة الكوكب. هذا ما لا يقبله أنصار ما بعد الحداثة: بتوجه نقدهم بالذات إلى المفهوم المثالي الذي يقوم على تجميد وقائع الثقافة في كليات متميزة ومصممة.

من الزمن إلى النص

عند وضع شروط إنتاج الغيرية في الخطاب الأنثروبولوجي في قفص الاتهام، سوف يتركز النقد أكثر فأكثر على النصية. بالنسبة لكليفورد Clifford⁽⁴⁶⁾، على سبيل المثال، يتعلق الأمر بمطاردة الاستراتيجيات الخطابية التي عن طريقها تبرز سلطة الإثنوغرافي. هذا الأخير الذي هو الذات المتلفظة، يقوم باعتباره ضامنًا لصلاحية ما هو ليس بأكثر من تمثيل

مبني. «كنت هناك»، فيما تؤكد ذات التلقظ، مع الحرص على الانسحاب من النص باسم المعطيات الموضوعية بكل قوتها. يختفي المؤلف، لكن السلطة حاضرة بعنفوانها. إنه هذا الإنكار المتضمنة في كتابة الإثنوغرافيا. التواضع المزيف للأنثروبولوجي يخفي بطريقة سيئة إرادته في فرض نفسه بالقوة.

في الواقع، إذا ما تمّ التمسك بتجربة الميدان، يمكن قياس كم تبدو علاقة الملاحظ بالملاحظ غير متماثلة. خير مثال على ذلك، حالة مارسيل غريول Marcel Griaule، الإثنولوجي الشهير المتخصص في الـ دوغون Dogons بمالي. قام هو نفسه وتلاميذه بعمل معمق، خاصة فيما يتعلق بالتقاليد الشفاهية، الطقوس والرموز عند هذه المجموعة السكانية. في نص يصف فيه طرّقه في التحري، يشير غريول إلى أنّ «الإثنوغرافيا الفاعلة، هي فنّ أن يكون المرء قابلة وقاضي تحقيق». لابدّ من معرفة تقييم الصفات الأخلاقية للمخبرين، ابتداء بجديتهم، ملاحظة أنهم يستشعرون بـ «الحاجة الغريزية إلى استبطان النقاط الأكثر دقة»⁽⁴⁷⁾. حيث تكون هناك حاجة إلى مواجهة عدّة روايات مختلفة لنفس الحدث. لابدّ من إرغام المخبر على قول الحقيقة. «إنّ دور تعقّب الواقعة الاجتماعية هو على الدوام في هذه الحالة شبيه بدور المخبر السريّ أو قاضي التحقيق. فالجريمة هي الواقعة، المجرم هو المتحدث معه، المتواطئون هم جميع أفراد المجتمع»⁽⁴⁸⁾. هذا المفهوم شبه البوليسي للتحري، بالإضافة إلى أنّه يعكس علاقة سلطة تحيل مباشرة إلى الوضعية الاستعمارية، يتطلّب أيضا تمثيل الميدان كبوتقة مغلقة، فضاء تبرز فيه سلطة الأنثروبولوجي. لن نضفر بطائل لو أننا بحثنا عند مالينوفسكي Malinowski، ردكليف براون Radcliffe Brown، لوي Lowie، أو غريول Griaule - إذا ما تناولنا بعض رواد الاختصاص - عن سؤال نقديّ عن موقف الملاحظ.

النموذج المسيطر هو نموذج العلوم الطبيعيّة. «الأنثروبولوجيا هي العلم الطبيعيّ النظريّ للمجتمع البشريّ»، كما كتب رادكليف- براون⁽⁴⁹⁾. المهمّ هو تجميع أكبر كمّيّة ممكنة من المعطيات والتأكّد من مصداقيّتها. يأتي بعد ذلك، منحها شكلا يجعلها مقروءة، ويتمّ تبني الأسلوب الأكثر حيادا من أجل تقديم وصف يكون الأكثر شمولاً قدر الإمكان. على طريقة تقرير عن تجربة، يتمّ اللجوء للمونوغرافيا في حاضر غير زمنيّ ينتهي إلى إخفاء الواقع التاريخيّ الذي أجري فيه البحث. خطاب الأنثروبولوجيا ذو الطبيعة الموضوعيّة له قدرة خارقة على التسترّ، في الحدود التي يغذي فيها الحوار الواحديّ. أصوات «الملاحِظين» مستترة باسم انسجام المشروع العلميّ. هذا النقد للطابع الواحديّ للنصّ الإثنوغرافيّ ليس فقط مقبولا بخصوص المنتجات القديمة للبنويّة-الوظيفيّة؛ توحى بها أيضا الأنثروبولوجيا التأويليّة لكليفورد جيرتز Clifford Geertz. هذا الأخير، وهو يلحّ على ضرورة معالجة الثقافات باعتبارها نصوصا، يكشف عن دور المؤلّف في التأويل والإجراءات البلاغيّة التي يعمل بها.

مؤلّف تأويل الثقافات The Interpretation of Cultures ينتقد الوضعانيّة التي سيطرت على مسعى الأنثروبولوجيّين منذ أن عيّن رادكليف براون للأنثروبولوجيا هدف أن تكون العلم الطبيعيّ للمجتمع. وهو ما ردّ عليه جيرتز قائلا: «مفهوم "المخبر الطبيعيّ" كان طبعا ضارّا [...] لأنّه أوصل إلى التفكير في أنّ المعطيات المستمّدة من الإثنوغرافيا هي أكثر نقاء، أكثر أساسيّة، أكثر صلابة أو أقلّ تكيّفا (الكلمة المفضّلة هي "أوليّة") من تلك المستمّدة من نوع آخر من التحريّ الاجتماعيّ⁽⁵⁰⁾». عملا بفكرة الكشف عن «البنيات الأولى»، إذا استعملنا عنوان كتاب ليفي ستروس

حول القرابة، بعارض جيرتز رغبة في ظاهرها أكثر تواضعا، تلك المتعلقة بإنتاج ما أسماه «توصيفات كثيفة»، مفهوم يستعيره من الفيلسوف جيلبرت ريل Gilbert Ryle. يرفض كل مفهوم للثقافة باعتبارها واقعا «عضويا متعاليا» يكفي اكتشاف قواعده.

في الواقع، هذا المصطلح المولد للثقافة يحيل إلى حقيقة عامة في غابة البساطة: لا يتوقف البشر عن إنتاج المعنى. يتعلق الأمر إذن بتفكيك سلوكيات، ملفوظات. الأنثروبولوجي هو قبل كل شيء مؤول يشتغل على تأويلات. يستعير جيرتز Geertz من ريل مثال الغمزة. إذا ما ضيق صبيان ممّا بين جفني عينيها اليمنى: عند أحدهما هناك تقلص لا إرادي للجفنين؛ عند الآخر، إشارة بحدوث تواطئ موجه نحو مخاطب قريب. يمكن تصوّر شخص ثالث يضيق بدوره ما بين جفني عينه على سبيل السخرية من غمزة صديقه. ورابع يتدرب على غمز عينيه أمام مرآته. أمام سلوكيات تظهر متماثلة، غمطان من الوصف ممكنان: الوصف الخفيف (then description)، يكتفي بمراعاة الفعل، ووصف مكثف (thick description)، يكشف عن «تراتب منضد للبنى الدالة حيث تكون التقلصات الجفنية، الغمزات، الغمزات المزيفة، السخریات، تكرارات السخرية، هي ناتجة، متلقاة ومؤولة، ومعزل عن ذلك لن تكون موجودة تماما»⁽⁵¹⁾.

كثيرا ما يقال بأنّ الأنثروبولوجي كان بالخصوص ملاحظا ومحللا للوقائع الاجتماعية. حسب جيرتز Geertz، إنّه بصفة أساسية كاتب. «يسجل الإثنوغرافي الخطاب الاجتماعي»⁽⁵²⁾. «إنتاجاته هي تأويلات، أو بالأحرى بصفة أكثر دقة هي تأويلات لتأويلات. لأنها لم تتعلّق أبدا مباشرة بوقائع، وإنما بتأويلات تمّت سابقا من قبل من يدرسها. فالثقافة ليست في

عمومها سوى نسيج من التأويلات. يعتمد الوصف الإثنوغرافي على تأويل «فيض الخطابات الاجتماعية» فيحاول أن «يثبتّها في مصطلحات قابلة للقراءة». يمكن إذن اعتبار كتابات الأنثروبولوجيين كتخييلات، ليس لأنها خاطئة، بل لأنها «مفبركة»، «مصنوعة» من قبل الباحثين.

لم يعد في الإمكان تحديد نشاط الإثنولوجي كنشاط باحث يلاحظ، يسجل ويحلّل. بالنسبة لجيرتز Geertz، ما هو أساسي يتمثل في شيء آخر، في الكتابة. ماذا يفعل الإثنولوجي؟ «إنّه يكتب»⁽⁵³⁾ الثقافة هي نصّ والأنثروبولوجيا ما هي سوى تعليق لانهائي. مع ذلك لهذا الأخير قصد دقيق: يسمح بالولوج للشروط التي ينمو فيها الخطاب الاجتماعي. «مهمتنا مضاعفة: يتعلّق الأمر بالكشف عن البنيات المفهومية التي تبلّغ أفعال الذات الخاضعة لبحثنا، ما يقوله الخطاب الاجتماعي، وبناء نسق تحليل حيث المصطلحات تعمل على استخراج ما هو خاصّ بهذه البنيات، ما يتعلّق بها كما هي، في مقابل المحدّدات الأخرى للسلوك البشري»⁽⁵⁴⁾.

لا يشكّل الأفق الهرمنوطيقي على الأقلّ حدوداً غير قابلة للمرور بين عالم الملاحظ والثقافات التي يدرسها. بالنسبة لأنصار ما بعد الحداثة، من المهمّ الخروج من هذه الواحديّة، ردم الهوة القائمة بيننا وبينهم بتحديث التبادلات الخطابية التي تميّز الممارسة في الميدان. إنّه عن طريق إعادة إدراج الأصوات التي ساهمت أولاً في تشكيل النصّ، والتي كان قد تمّ التسترّ عنها باسم العلم، حينذاك يتوصّل لمراعاة صيرورة التحرّي. عمل الأنثروبولوجي يقوم على إعادة تركيب شضايا غير متجانسة واستمداد معطياته من مواقف على الدوام متباينة، عليها أن تظهر في كلّ ما يبرزه. ألا يجب حينئذ إدراج التجربة الإثنوغرافية في نصّ يكون هو نفسه تجريبياً يبدع

أشكالا أكثر ملاءمة من الخطاب الحيادي للسلطة العالمية؟ هكذا يتم الحصول حينئذ على المميزات الثلاثة التي هي «تعدد الأصوات، نسبية الأفق، التشعُّب» والتي يطالب بها ستيفان تيلر⁽⁵⁵⁾ لكتابة الأنثروبولوجيا. تصلح هذه الأخيرة قريبة من فنّ الإصاق، «تجميع لأصوات أخرى هي غير صوت الإثنوغرافي، وأيضا لمعطيات قد تخفى من ناحية على التأويل الذي يوجّه البحث⁽⁵⁶⁾». توفر الحوارية والتباين اللغوي الوسيلة من أجل إعادة إقامة الفضاء المتعدد الأصوات الذي ينبني البحث. تهدف هذه الإستراتيجية إلى فسخ المجال للتبادلات الخطابية التي تجري طيلة عملية التحري، هي متصورة خصوصا من ناحية استبدال وضعائي، لنظام للحقيقة مطروح باعتباره إشكاليا ومثيرا للنقاش سياسيا: فاستبعاد الآخر يصبح شكلا للهيمنة مستترا. فُضِّلَتْ عليه شعريّة حيث يفسح المجال واسعا أمام التعقيد والغموض والمفارقة. إنها سياسة جديدة للنص تُرسم: نعر على مفاهيم الشعري والسياسي في العناوين الفرعية لثقافة المكتوبة Writing Culture.

انتهت كلّ من الموضوعيّة التي تسود التوصيفات العالميّة وهاجس الانشغال بالمعطيات والوقائع بإنتاج كليات متحجرة، فالأمر أصبح يتعلّق ببحث الثقافات، من حيث الانسجام والوحدة. لمواجهة هذا التمثيل ثار أنصار ما بعد الحداثة. أصبح الاستناد إلى الحداثيّة هنا إستراتيجية. فمن ناحية، في مواجهة المفاهيم التي تعالج الثقافات كتجريدات، تسمح بإدراج التاريخ وتعتدّ الواقعي؛ من ناحية أخرى، فكرة حاضر ثقافة ما هو مزيج patchwork حيث تتقاطع الدلالات والممارسات الأكثر اختلافا. حيث ينزع الأنثروبولوجيون إلى وصف العالم الثقافيّ لنهاية القرن العشرين

كفضاء معقّد تشكّله الترابطات حيث مفهوم الأصالة يفقد كلّ دلالة، بينما تُلاحَظ في نفس الوقت ظواهر التوليف من جديد والالتحام.

في هذا السياق، يخفّ مفهوم الغيريّة: أين تبدأ ثقافة الملاحَظ؟ أين تتوقّف ثقافة الملاحَظ؟ في الواقع، تصبح الأنثروبولوجيا ممارسة كونيّة لها موقع في ظاهرة ذات أهميّة كبرى: العولمة. حسب التعبير التصويريّ لبول رابينوي⁽⁵⁷⁾، صورة الباحث هي اليوم صورة «الهاوي الكوني». يؤلّف في مرّة واحدة بين معقوليّة تبعيّاات تميّز عالمنا والوعي بالخصوصيّات، بالتواريخ والمصائر⁽⁵⁸⁾. طبعاً، يظلّ المحليّ لمُدّة طويلة إحدى نقاط الارتكاز لمسعى يتحدّد على الدوام بعلاقته بالميدان. لكن ماذا يعني في أيّامنا هذه الإحالة إلى الميدان في سياق موسوم بصيرورة عامّة جدّاً متملّصة من الارتباط بالوطن يجعلها تنقل البشر والمنتجات على صعيد العالميّ في صيرورة لا تتوقّف عن تفكيك الاختلافات الثقافيّة وإعادة تركيبها؟ التمثيلات المعقّدة التي تقام في سياق هذا التنقل. فـ«الإثنولوجيّون العولميّون»⁽⁵⁹⁾ «ethnoscapes globaux» يستحقّون الفحص عن قرب من قِبَل الأنثروبولوجيّين. كتب هومي ك. بابا «تمثيل الخلاف يجب ألاّ يُقرأ بسرعة كانعكاس للطابع الثقافيّ أو العرقيّ الموجود مسبقاً، المنقوش في رخام التراث القائم. من وجهة نظر الأقلّيّة، تجسيد الاختلاف هو مفاوضة معقّدة ومتواصلة تبحث عن الترخيص بتهجين اجتماعيّ منبثق في فترات التحوّل التاريخيّ»⁽⁶⁰⁾.

لقد أصبح مفهوم الغيريّة الذي وجّه تطوّر الأنثروبولوجيا لا تاريخيّاً. في عالم منفتح، حيث لا ينتقل فقط الأفراد والجماعات بل أيضاً الخبر بمختلف أشكاله، يواجه الأنثروبولوجيّون تجارب مرّكبة أكثر فأكثر. وفق هذه الشروط، تعيين اختلاف جذريّ بين زمن الملاحَظ وزمن الملاحَظ يخلق

حائلا إستيمولوجيًا. فالأمر يتعلّق بالحصول على الوسائل من أجل إعادة إنتاج حدائيتهم في النصّ. غير أنّ «تفكيكيّة التداول semiotique deconstruct turn» (روبيناو Rabinow) التي تميّز هذا المسعى، إذا ما كان لها فعلا سلطة نقدية اتجاه نظرة بعيدة تخلق مسافة غير قابلة للاحتياز بالنسبة لموضوع الأنثروبولوجيا، من المدهش أن تبقى حذرة بخصوص طبيعة حتّى هذه (مابعد) الحدائّة التي هي فريدة من نوعها وشاملة لمحيط مجتمعات على الكرة الأرضيّة.

أثناء ذلك لن تُتجنّب مسألة نظام التاريخانيّة الذي نعيشه حاليا. لا يبدو أنّ نقد الأنثروبولوجيين «التفكيكيين» مهتمًا كثيرا بالزمن: فهو لا يستخدم جميع نتائج تحليل ما بعد الحدائويّة كما يتناوله على سبيل المثال فريديريك جاميسون Fredric Jameson. حسبّه، مابعد الحدائويّة ليست «أسلوبا، بل هي بالأحرى ميدانا ثقافيا⁽⁶¹⁾». تُقدّم، كردّ فعل على الحدائويّة وطلّيعيّها (بيكاسو Picasso، جويس Joyce، وآخرين)، ليست كحاملة للجديد، لكن كهدم للتعبير. المحاكاة الساخرة، المعارضة هما في قلب لعبة حيث يلتحق الحاضر بالماضي، حيث يتمّ اللعب بنسخ روائع الأعمال بتحريف المعنى، حيث تُشأ، حيث تُستعمل منتجات ثقافيّة دون انشغال أبدا بالذهاب إلى الأمام. ما بعد الحدائويّة، هي بصفة ما، نهاية التاريخ. أو بالأحرى انتصار التاريخويّة. يقصد هنا جاميسون Jameson من التاريخويّة، عكس عودة إلى الماضي، تكاثر للإحالات، ليس للماضي بل إلى علاقتنا بالماضي، مثل هذه الأفلام «المرتدة» التي تبرز تمثيلاتنا للماضي، أو مجموع هندسيّ مثل فندق بونافونتورا Bonaventura المبنيّ من قبيل جون بورتمان John Portman في لوس أنجلوس Los Angeles.

من وجهة النظر التي تعيننا، المتعلقة بالتاريخ والزمن، تطرح ما بعد الحداثيّة مسألة أخرى لها علاقة بالجوهر نفسه للمتوالية الزمنية: حاضر، ماضي، مستقبل. دون إثارة لنهاية التاريخ بصراحة: تتمّ المراوحة بين الماضي والحاضر. لكن دون التموّج في أفق المستقبل. مفهوم «ما بعد» نفسه يضع فكرة الاتجاه الوحيد للمعنى موضع تساؤل. نحن قريين جدًا من فكرة الإصلاح الروسيّة التي ظهرت متّفقة الجوهر مع تمثيلات الحداثة. توافق لما بعد حداثيّة إلى حدّ ما التجسيد المشهديّ لسقوط الفكرة المنظّمة للتقدّم التي وجّهت لفترة طويلة السلوكات والعلاقات الاجتماعيّة. هل يترجم انتصار ما بعد الحداثيّة التوسّع المذهل لرأس المال على الصعيد الكونيّ، كما يرى جاميسون Jameson؟ في جميع الحالات، تلاحظ صورة للزمن فرضت نفسها حيث لم يعد المستقبل متماهيًا مع التقدّم، حيث يجري بدون انقطاع وضعّ الحاضر بين قوسين.

في الإمكان إذن تصوّر ما بعد الحداثة كأثمّة لبعض العلاقات بالزمن الذي لن يكون أبدا هو نفسه الذي وسم عصورا سابقة. يمكن لهذا المنظور أن يبدو أكثر أهميّة من المنظورات التي يفضّلها الأنثروبولوجيون التفكيكيّون. لهؤلاء الأخيرين توجّه إلى أن يظلّوا سجينيّ رؤية للزمن لا تبعد كثيرا عن الفرضيّات التي ينتقدونها. فإذا كانوا يضعون موضع شكّ التأخّر المصطنع بين الذات والآخر، هم يقبلون مع ذلك التوجيه، الضمنيّ والراسخ عند الأنثروبولوجيّين الذين يفضّلون كمحور زمنيّ لبحثهم المتوالية: ماضي - حاضر. بدون شكّ، التنديد بالألّا تاريخيّة يسمّ فعلا الانشغال بالإفلات من «الوهم القديم» الذي حاربه من قبل ليفي ستروس. إنّ تجاوز القسمة الكبيرة، أي استبعاد إنكار الغيريّة في عالم يضبطه

التقليد، المحكوم بالماضي، الملتصق بأصوله: ذاك هو تماماً مشروع الأنثروبولوجيين النقديين. لكنهم يوقرون لنا بعض الأدوات لتصوّر الحديث، بعيداً عن التضادّ البسيط بين حداثة وتراث. وبالأخص، يظهر أنهم غير مهتمّين بالمسألة، التي لابدّ من طرحها عند التأمل فيما بعد الحداثيّة، مسألة نظام الزمنيّة الذي فيه يندرج حاضراً. هل بفعل «إعادة تموقع المجتمعات البشريّة في الفضاء» ما جعل الأنثروبولوجيا تجهل إلى هذا الحدّ نمط العلاقة بالزمن المكوّن لما تعيّنه؟

كما يلاحظ، أثار التحوّل الهيرمينوطيقي الذي شرع فيه جيرتز حركة واسعة وضعت القنوات المهيمنة للأنثروبولوجيا محلّ تساؤل. حتى ذلك الحين كان المثال الوضعويّ لعلم تجريبيّ للمجتمعات البشريّة يرشد الباحثين ويوجّه جميع إجراءاتهم. وجد مسعاهم مبرّره وصلاحيّته في العلاقة المباشرة بالميدان التي أقامتها الملاحظة المشاركة، المعتمدة كالبداية والنهاية في الإثنوغرافيا. تفضيل «المُصَغَّر» ضمن خصوصيّة الاختصاص في حقل العلوم الاجتماعيّة. التأمل الذي شرع فيه جيرتز حول الكتابة، الذي يضع في الصعيد الأوّل عمل النصّ، هزّ معتقداً رئيسيّاً في التقليد الأنثروبولوجيّ: فكرة أن تكون هناك علاقة شفافة بين الملاحظ والملاحظ وأنّ الأوّل كان عليه فقط جمع الوقائع. منح هذا المفهوم للإثنوغرافيّ سلطة فريدة من نوعها، المتمثّلة في إعادة إقامة انسجام ثقافة ما، والتي بمقدوره في مرّة واحدة أن يعيّنّها وأن يحدّدّها. مثل كاتب الرواية الكلاسيكيّة الذي انتقده سارتر في تهجمه على فرنسوا موريك، يكون الأنثروبولوجيّ مهيمناً، مثل الإله.

أصبحت هذه الوضعيّة تشكّل مشكلاً؛ أصبحت محلّ اعتراض بالاستناد إلى حجّتين. فمن ناحية، الملاحظ هو نفسه طرف مساهم في واقع

لا يسيطر عليه، لكنه يشتغل مثل الآخرين منتجا لتأويلاته. من ناحية أخرى، يواجه وضعيات معقدة وعمله على صعيد «المصغّر» لا يضمن أن ينتج معرفة واضحة ومميّزة. كما كتب جيرتز، «المشكل المنهجي الذي تطرحه طبيعة التصوير المصغّر للإثنوغرافيا هو في مرّة واحدة واقعيّ ومعرّض للنقد. لكنه لن يجد الحلّ إذا ما وُضع في الاعتبار موقع بعيد مثل صورة العالم في كأس شاي أو كالمعادل الاجتماعيّ لعينة⁽⁶²⁾».

هذه التأمّلات لا يمكنها إلا أن تهزّ في العمق مجموع الأفكار المتلقّاة التي كانت تغذّي اطمئنان ممارسي الميدان. لن يكون مدهشا إن أثارت في الجهة الأخرى من المحيط الأطلنطي حركة واسعة من النقد (الذاتي). في الظاهر، نحن بعيدين عن مسألة العوامة. لكن لما يتمّ النظر فيها عن قرب أكثر، يُدرّك إلى أيّ حدّ يتجذّر المسعى النقدي في الوعي المتدرّج، انطلاقا من نهاية الستينيات، مع حرب الفيتنام⁽⁶³⁾، لما كانت المجتمعات المفضّلة، حتى ذلك الحين، من قبيل الأنثروبولوجيين تمثّل أكثر فأكثر طرفا معنيا، في عالم لم يعد خاضعا للإيديولوجيا الثنائية التي تجعل الغرب في تعارض مع الغرائبيّ.

إنّ الضرورة الملحة أكثر فأكثر لوضع جدليّة المحليّ والمعلوم في الحسبان تعبّر عن نفسها بانقلاب مضاعف للمفهوم التقليديّ للإثنوغرافيا. من ناحية، تبلغ أوجها في الخفض النسبيّ لقيمة موقف الأنثروبولوجي الذي أصبح ليس بإمكانه ادّعاء حصانته. هكذا يجد نفسه ملقى به «في العالم»، فردا مؤوّلا مثل الآخرين، لكنّه ممنوحا سلطة خاصّة، هي الكتابة. لكنّه انتهى من جعل الميدان يتماهى مع المخبر. من ناحية أخرى، فحص الثقافات كمشارك في عالم معوم هو في تناقض تامّ مع الطريقة التي يتبّعها الإثنوغرافي التقليديّ الذي لا ينقطع عن عزل موضوعه عن السياق، بقدر ما يكون

ذلك في علاقته بالفضاء بقدر ما يكون في علاقته بالزمن. ما بدا ملائماً للأزمة البطولية للثقافوية، هذه الطريقة في محاربة «تقاليد» و«ثقافات» باقتطاع معزل إبستيمي يدعى ميدانا، مقطع من واقع معقد. لا يُفهم التنوع الثقافي إلا إذا ما وُضعت في الحُسبان كلاً من الترابطات والتبعيات الداخلية. إن أنثروبولوجية الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين أخذت درسا في الواقعية. جميع النقاشات التي هزتها، أولاً بخصوص الحياد والالتزام أثناء حرب الفيتنام، بعدئذ حول مسألة العلاقات بين الموضوعية والتأويل، أخيراً حول موضوع ما بعد الحداثوية والمقاربة النقدية للثقافات، تحمل بصمة التاريخ والتحولات التي عرفتتها المجتمعات في سياق العولمة. إنه هكذا يجب قراءتها، وليس، كما يتم أحيانا، كتتابع لنقاشات مملّة مدرسية مرتبطة بتعسف مواضع المثقفين. لقد بحث الحناجر في فرنسا بخصوص «ما بعد حداثوية» الأنثروبولوجيين الأمريكيين، الذين انتقدوا في انبهارهم بالفلسفة (وليس بالأنثروبولوجيا) المُسدّسية. إذا ما تم الرجوع إلى الورا، يلاحظ كم هي ذات فائدة الرغبة في معالجة نظريات ظلت لفترة طويلة مهيمنة بجعلها في مواجهة بعضها البعض مما يدفع بها نحو الانفتاح على أشكال جديدة لصياغة المفاهيم. فالمزج بين الإمبريقية والاعتقادية التي سمحت بتشكيل مدونة بنائية - وظيفية كشفت منذئذ عن محدوديتها. في نفس الوقت، إذا ما كان البعض قد حاولوا رمي المولود وماء الحمّام، فإن التأمل النقدي، مع ما تطلبه أيضا من إعادة تحديد موضوعات الأنثروبولوجيا، كان له، بدون شك، أثر نافع. هكذا بالإمكان الحصول على الوسائل، دون إنكار وضعيّة الميدان، لكن بتحدّي التناولات الوضعانية، من أجل مواجهة المسألة التي تعيننا: هل في الإمكان قيام إثنوغرافيا للعلمي؟

إثنوغرافيا العولمي؟

لم تكن صدفة لما اعتنى ميشال بوراووي Michael Burawoy، أحد الذين دفعوا بعيدا بالرغبة في التفكير في العلاقة بين المحلي والعولمي، بتحديد مسعاها بالاتصال بكلاسيكي التخصص. في نقطة انطلاق تأملاته⁽⁶⁴⁾، هناك التأكيد بأنه إلى جانب الاقتصاد وعلم الاجتماع، حيث إسهامهما يبدو له ملائما تماما بقدرما يخص بحث التراكم المرن، يكون في تمويل الاقتصاد والتشكيلة الاجتماعية الجديدة، توفر الإثنوغرافيا أفقا له خصوصيته، لأنها تسمح بالولوج إلى التجربة اليومية للعولمة. يمكنها أن تقتفي أثر ممرضات هنديات تشتغلن في الولايات المتحدة وتعدن إلى كيرالا Kerala، أو حرفة مهندسين إيرلنديين احتوتهم دؤامة الشبكات العابرة للأوطان، فالملاحظ ليس بإمكانه يمتنع عن أن يأخذ في اعتباره ثلاثة عناصر متكاملة: تأثير القوى الخارجية على الحياة المحلية، الترابطات الموجودة بين مختلف الأماكن، التمثيلات التي تُشكّل اليوم والتي تتغذى من العولمي.

اليوم، كما يلاحظ بوراووي Burawoy، لا يقدر الأنثوغرافيون على تجريد هذه التعددية لأبعاد الميدان وعليهم أن يقوموا بالمرآحة الدائمة بين الخارجي والداخلي، المحتوي والمحتوى، الخاص والعام. هل الأمر يتعلق بمسعى غير مسبوق؟ بإلقاء نظرة إلى الخلف، يُدرك بأنه قبل أن تصبح القضية متعلقة بالعالمية أو العولمة، بعض المؤلفين اتخذوا سُبلاً مشابهة. يمكن الرجوع إلى فريقين أنتجوا أبحاثا إمبيرقية لافتة للانتباه: مدرسة شيكاغو ومدرسة مانشستر. مما لاشك فيه أن الأولى التي أشرت إليها سابقا، أصبحت مشهورة بمونوغرافياتها الحضريّة، لكن في الأصل عرفت ببحث حول الهجرة البولونية في أوروبا والولايات المتحدة⁽⁶⁵⁾ التي، في اعتمادها على

ملاحظات محلية مشاركة، تأخذ في الاعتبار تأثير موجات وتراطات من ضفة إلى أخرى في المحيط الإطلنطي.

المؤلفان، ويليام طوماس William Thomas وفلوريان زنانكي Florian Znaniecki، قاما بتحز مكثف في الأحياء البولونية لشيكافو واشتغلوا طبعا في البلد الأصلي، ماكثين لعدة أشهر في أوروبا بين 1908 و1913. هذا العمل الرائد يُبرز أن البولونيين في الولايات المتحدة شكّلوا مجتمعا مدنيا منظما بطريقة مجاوزة للوطن في شكل جمعيات دينية، ثقافية وسياسية تربط ما بين تجمعات سكانية في أمريكا وأخرى في بولونيا. حسب الأنثروبولوجيين، أمريكا البولونية أصبحت «المنطقة البولونية الرابعة»- التعبير لبوراوي Burawoy- تتجسد بالذات في وجود صحف بالبولونية وتبادل للرسائل بين المهاجرين وعائلاتهم التي ظلت في البلد. تمحورت مقاربة كل من طوماس وزنانكي على «المصغر»، اتخذت كنقطة انطلاق الحياة اليومية للمهاجرين واهتمت أكثر بحياتهم النفسية ومكانتهم في المجتمع من الاهتمام بالمحيط «المكبر» والسياق الاقتصادي. هنا يكمن حد مساهمتها، حسب بوراوي Burawoy: تصوّر الصدمة الحادثة من العبور من العالم الريفي إلى العمالة الحضرية، لكن دون أن يأخذا في الحسبان في تفسيرهما تأثير الرأسمالية والعلاقات الطبقية: «كان هذا المسح للوسط الفلاحي إثنوغرافيا شاملة في غياب نظرية للعملة⁽⁶⁶⁾».

فيما بعد، بدت مدرسة شيكاغو قليلة العناية بوضع المحلي في الأفق، مفضلة منح جهدها للإيكولوجيا الحضرية، لتفعل ذلك، قامت بعزل أجواء محصورة مناسبة للممارسة الإثنوغرافية. إنه عمل متخصص في علم الحشرات بصفة ما، حيث البحوث، التي تجري على أحياء عمالية، على

مجموعات سكانية عرقية أو مناطق سكنية، تنغلق في فضاء محدود جدًا وفي زمن يمثل تجريدًا لتاريخية أكثر شمولًا. هكذا فإن البحث المشهور لهيلر Hiller، الإضراب Grève، الذي يمثل تحليلًا هامًا إمبريقياً لوضعية صراعية وللفاعلين فيها، تمّ تحديدها من قبل صاحبها كـ «تاريخ طبيعي». كل محاولة للعناية الأوسع بالسياق التاريخي تمّ إقصاؤها. حسب بوراووي Burawoy، إنه مثال جيد لـ «للإنكفاء على الذات» عند مدرسة شيكاغو التي تأكدت فيما بعد عن طريق أعمال إيرفنج قوفمان Erving Goffman حول المنفى⁽⁶⁷⁾ وهوارد بيكر Howard Becker حول الانحراف⁽⁶⁸⁾. هكذا إذن يكون العولمي قد سجّل دخوله على الخشبة الإثنوغرافية في بداية سنوات العشرينيات من القرن العشرين، كان ذلك دليلاً على أنّ للمسألة شيئاً من الجدارة. رغم أنّ ذلك، سيُجلى بسرعة من انشغالات الأنثروبولوجية الأمريكية.

هذا لم يمنع من العودة ثانية، لكن في سياق آخر مختلف تمامًا، سياق الأنثروبولوجيا البريطانية والدراسات الإفريقية. يحيلنا بوراووي هنا إلى الأعمال الرائدة التي أجريت في روديسيا الشمالية (زمبيا الحالية) من قبل قودفري ويلسن في Economics of Detribalisation in Northern Rhodesia (1941-1942). باحثاً مشاكل موقع متخصص في استخراج الزنك، بروكن هيل، حيث استغلال عمل الشباب من أصل فلاحي غير منفصل عن التمييز العرقي، يوضح بأنّ الأزمة الاجتماعية التي كان شاهداً عليها في نفس المكان كان يجب أن تُعاد إلى السياق الأكثر اتساعاً للاقتصاد العالمي، في ظرف موسوم بالجمود الاقتصادي الكبير للسنوات الثلاثينيات من القرن العشرين. بعبارة أخرى، من أجل فهم حالات الغلل الوظيفي

المحلّية، لابدّ من أن يؤخذ في الحسبان القوى العولمية. فخلف فقدان الأمل عند الشباب، الإدمان على الخمر، عدم اندماج البنيات العائليّة، البغاء، هناك أيضا في نهاية السلسلة استراتيجيات رأس المال من أجل غزو أسواق جديدة. خارج الانتماءات القبليّة، هؤلاء العمّال هم «أعضاء في جمع عالمي أوسع [...] مستويات الحياة تتبع اليوم شروطا اقتصاديّة في أوروبا، آسيا وأمريكا [...] تطوّرهم السياسي يُقرّر في جزء كبير منه في وكالة التعمير وفي حقل الصراع الأوروبي. تمّ اندماجهم منذ اليوم في عالم غير متجانس منضد في طبقات ومقسّم إلى دول، هم أنفسهم تحوّلوا بفضاظة إلى فلاّحين وعمّال غير مؤهلين لدولة - وطن وليدة⁽⁶⁹⁾».

الشخصيّة الكبيرة الأخرى لمعهد رودس-ليفنقستن Rhodes-Livingstone Institute، ماكس غلوكمان Max Gluckman، الذي أسّس فيما بعد مدرسة منشستر، سوف يذهب بعيدا في التأمل المنهجيّ مُطريّا مقارنة ميدانيّة متمحورة حول مفهوم الوضعية. المثل الأكثر دلالة لهذه الخطوة، المعبر The Bridge، يقدّم كوصف لافتتاح قنطرة⁽⁷⁰⁾. يشارك فيه ممثلون عن مجتمع السكان الأصليين: قرويّون، زعامات تقليديّة، أعضاء من الإدارة المحلّية، رسميّون بريطانيّون. تمّ تحليل هذا الحدث على أنّه يكشف عن سير المجتمع المحليّ ويهتمّ الأنثروبولوجيّ بالخصوص بالتوازن غير المستقرّ الذي يحفظ انسجام هذا المجتمع، كاشفا فيه عن توترات مرتبطة بتاريخ أكثر عمقا. التبعية الداخليّة، صراع، هما الكلمات الأساسيّة للرؤية الغلوكمانيّة Gluckmanienne للتنظيم الاجتماعيّ. بعيدا عن الانغلاق في المحليّ، يأخذ تحليل الوضعية في الاعتبار المحدّدات العولميّة: حيث جاءت تسمية «بحث حالة موسّعة⁽⁷¹⁾» التي منحها غلوكمان

Gluckman لمنهجه. ظلّ هو وأتباعه منذ هذا العهد في قطيعة مع التوجّه السائد في الاختصاص والحضور الضمني للنموذج الاستبدالي للغربيّة. فتحوا المجال أمام أنثروبولوجيّة تعاملت بجديّة مع السيرورات الاجتماعيّة في تعقّدها مدرجين إياها في سياقٍ يتجاوز صعيد المحلي و«المصغّر». يعتبرون من ناحية أخرى أنّ موضوع الإثنوغرافيا لن يمكن اختزاله بطريقة تعسّفيّة في المجتمعات البعيدة، غير الغربيّة: فهو يضمّ عالم الباحث؛ أيضا يكون بذلك قد تمّ تبرير أن يبحث محيطه الحضري والصناعي. فلندن تمثّل ميدانا للدراسة مشروعا مثلها في ذلك مثل مملكة الزولو.

يعارض بوراووي Burawoy «الانفتاح الخارجي» عند مدرسة منشستر بالانكفاء على الذات الذي يميّز، حسبه، مقاربة مدرسة شيكاغو. هو نفسه يقترح أن يعالج العولمة مجدّدا دراسة الحالة الموسّعة لكي يجعل منها وسيلة تسمح بالسيطرة على الظاهرة في تعقيدها. لابدّ من فهم هذا التوسيع من خلال معنى رباعيّ. أولا، وضعيّة ملاحظ مشارِك مع آثار الهيمنة التي تتطلّبها لابدّ أن تُؤخّذ في الحساب. ثانيا، يطالب بوراووي Burawoy بتوسيع التحريّ إلى ما يجاوز اختلاف الفضاء والزمن ومن أجل فحص السيرورات الاجتماعيّة المُشْتَغَلَة في وضعيّة معطاة. من المهمّ فيما بعد التفكير في دراسة الحالة الموسّعة كعقد للصلة بين «المصغّر» و«المكبّر»: لن يكون «المصغّر» مهما اختزل سوى تعبيرا محليّا عن العولميّ. فهو ليس أقلّ بَيِّنَة بالقياس لـ«القوى الخارجيّة». آخر قبول للتوسّع: ضرورة توسيع النظرية في اتجاه قابليّة أكثر للتأمّل.

لكي نظلّ متمسّكين بقضيّة توسيع «المصغّر» إلى «المكبّر»، إحدى طرق إدراك أثر العولميّ انطلاقا من المحليّ تقوم على ملاحظة الكيفيّة التي عشت

بها تحولات الاقتصاد العالمي على صعيد مؤسسة أو حي، انطلاقاً من تجارب فردية، مثل هذا العامل في حقل السفن البحرية والذي يُلحظ اختفاء الصناعة التي عمل فيها كل حياته. هناك أفق آخر يعتمد على تركيز التحليل على الترابطات التي تميز العالم المعوّل، مثلاً في تتبّع مسارات الممرضات الهنديات بالقيام بإثنوغرافيا مضاعفة في الموقع بمنطقتهم الأصلية وفي المدينة الأمريكية حيث يعملن. يتصوّر بوراووي Burawoy وفريقه أيضاً التعارضات الإيديولوجية التي تستدعي العولمة، بالخصوص بالنسبة للذين يرفضون الخضوع للآثار الاجتماعية كقدر محتوم والذين يُقبلون على تضخيم صفوف العولمة الغريبة. هكذا تفتح دراسة الحالة الموسّعة الأفق لأثنوغرافيا عولمية أكثر تماشياً مع تطوّرات العالم. هل تسجّل بذلك قطيعة مع القنوات التقليدية للإثنوغرافيا؟ الإجابة إلى غلوكمان Gluckman ستكون بالأحرى هي المؤشّر على استمرارية، بنفس الاصطفاء بالنسبة للوضعيات المعينة، المدرّكة كنقاط تبلور ديناميات اجتماعية. في نفس الوقت، من الواضح بأنّ اهتمام القوى الخارجية ومنطق الهيمنة التي تدرجها تُحرّض على الانعتاق من قيد المونوغرافية.

بيد أنّ هناك نقطة تشكّل مشكلاً: تكمن في العلاقة التي تعقدها هنا الإثنوغرافيا مع النظرية. تبدو هذه الأخيرة على الدوام إلى حدّ ما مفروضة، مستعدة لأن تمنح أدواتها للإثنولوجي دون أن تأتي ممارسة الميدان في أية لحظة لتؤثّر فيها، وبالأحرى لتعدّلها. والحال هذه، فإنّه بدون شكّ من بين الفوائد الجمة للممارسة الإثنوغرافية خلخلة قنوات الخطاب النظري وإنتاج مشاكل جديدة، مع الوعد بإمكان إنجازات مفاهيمية جديدة. فضلاً عن ذلك، في إطاره لبحث الحالة الموسّعة، يكتفي بوراووي Burawoy بإجابة

هي منهجية قبل كل شيء. يتعلّق الأمر فقط بتوسيع الأفق و، من أجل ذلك، زيادة عدد أماكن الفحص والمراجع النظرية.

الأنثروبولوجيا يُعَادُ لها الاعتبار من جديد

هناك أنثروبولوجيون آخرون يذهبون بعيدا ويعتبرون أنّ العولمة يجب عليها أن تعيد الاعتبار لوضعية الملاحظ وللخطاب الذي يحمله. في سجلين مختلفين، يُعَثَّرُ على هذا الانشغال عند أرجون أبادوراى Arjun Appadurai وعند جورج ماركوس George Marcus. بالنسبة للأول⁽⁷²⁾، يستحقّ تنظيم البحث في مجتمعاتنا إعادة فحص في ضوء التحوّلات التي أصابت الكرة الأرضية. إذا ما تعاملنا بجديّة مع مفهوم التدفّق، دوران الصور، مظاهر التشتّت، آثار الهجنة والمزج، من الواضح أنّ التقسيم إلى مناطق جغرافية وثقافية وجّهت البحوث في العلوم الاجتماعية وهي على الأقلّ قابلة للمناقشة. النموذج الاستبدالي لمنطقة بحوث له أثر مضاعف: أولاً، تمّت رؤية قيام تقسيمات مصطنعة بين أوطان أكاديمية. هل لابدّ على سبيل المثال من التمسك بالحدود الفاصلة بين «المتخصّصين في أمريكاس-Americanistes» و«المتخصّصين في آسياس-Asiatisants»، بينما العلاقات كثيرة التي تمّ نسجها من جهة إلى أخرى من المحيط الهادي بين الشاطئ الغربي لأمريكا وبلدان آسيا؟

بالإضافة إلى ذلك، التقسيم إلى مناطق ثقافية فسح المجال دوماً لاستراتيجيات مُتَنَازَعٌ عليها مفضّلة لأسباب من طبيعة سياسية دراسة بعض المناطق على حساب بحوث أخرى. لهذا فالعولمة، في ميدان المعرفة، يجب ألاّ تتحدّد بإصلاحٍ للتنظيم الأكاديمي. إذا ما كانت هناك رغبة في تطوير مجموعة فعلية من الباحثين يتجاوزون الحدود الوطنية، لابدّ أيضاً من

أن تتمكن أصواتٌ أخرى من غير أصوات الغربيين الذين هيمنوا حتى اليوم بدون منازع. يحضر هنا نقد الإثنومركزية، على قدر ما هو ملحّ أكثر يكون قد تأسس على تأكيد الصعود بقوة لعالم متعدّد أين لن يكون هناك قبول لعلاقة غير عادلة بين مركز ومحيط. حيث هناك حاجة لتفضيل بزوغ علوم اجتماعية مجاوزة للثقافات تقوم بتوليف وجهات نظر متنوّعة.

لم ينبُج هذا المفهوم من إثارة اعتراضات بين الأنثروبولوجيين. لاحظ البعض بأنّه يتعارض مع المثلث العالمي الذي يتأسس عليه الاختصاص. «فكرة تعددية أنثروبولوجية نفسها [...] تبدو في تناقض مع الظاهرة التاريخية الواحدة التي تمثّل، في تاريخ الغرب، ظهور مسعى مقارن من نمط علمي»، كما أكّد جان-لوب أمسيل Jean-Loup Amselle⁽⁷³⁾ الذي هاجم «التعددية الثقافية للأنثروبولوجية». ما يبعث على الضيق، بالنسبة له، هو الطائفية الكامنة في هذا المسعى. أليست هناك خطورة في خلط المفاهيم بداعي تعددية «الأصوات»؟ هذا الموقف الذي يقوم قبل كلّ شيء على الدفاع على مكتسبات الفكر الغربي، وهو نفسه الذي اتّبعتة الوضعيّة. ألا تختزل بذلك الأنثروبولوجيا بحيث لن تكون سوى فرعا من فلسفة التنوير، فيتم بذلك إدراجها في مشروع معيّن تاريخيًا ومحدود جغرافيًا؟ أليس من الضروريّ اليوم، بمراعاة انتقادات دراسات ما بعد الكولونيالية، فتح حقل الممكنات، في حركة جدليّات نقدية للفكر الأنثروبولوجي؟ على عكس أمسال Amselle، يمكن التفكير أنّه إذا ما كانت الأنثروبولوجيا واحدة unique، فلأنّها ليست موحّدة unitaire ولأنّها ترسم إمكانيّة حوار بين مسارات مختلفة.

التعامل بجديّة مع العولمة لا يتطلب فقط، كما يلاحظ، إعادة النظر في التقنيات والمناهج. إنّه يدفع إلى العودة من جديد إلى الشروط الثقافية والسياسيّة للإنتاج الذي تمّ التسرّع في تلخيصه في عبارة «ميدان» و«ملاحظة مشاركة». إلى هذا الحدّ، أصابت انتقادات غوبتا Gupta وفرغوسون Ferguson هدفها. تتناول افتراضات المسعى، وليكن البدء بالاعتقاد في سحرية المكان، بالتأكيد قصّد أن يشير إلى الجماعات المستقرّة التي تناسب جيّدًا التقسيم إلى مناطق ثقافيّة والتشاكل الضمنيّ بين المواطن والثقافة. فالتضادّ بين الهنا والهنالك، بين الذات والآخر، والذي مثل مرحلة مزدهرة للأنثروبولوجيا، أصبح منذ الآن مهجورًا. نفس الشيء بالنسبة لتراتيبيّة النقاوة بين الميادين «الحقيقيّة» الغرائبيّة والميادين القرية، المتصوّرة على أنّها أقلّ «أصالة»، لم تعدّ لها أيّة قيمة علميّة. التركيز على فضاء تحرّي مغلق، الذي فرض مدّة طويلة، اتّضح أنّه «لايرقى إلى عتبة التأملية ولا بعدها»⁽⁷⁴⁾. لا يسمح بإدراك ديناميّة التنقّلات التي تميّز الواقع الاجتماعي. إذ أنّه، كما يلاحظ كليفورد Clifford⁽⁷⁵⁾، كلّ مكان إثنوغرافيّ موسوم في مرّة واحدة باستقرار المجموعات البشريّة وتنقلهم. أيضا هو من الضروريّ بناء هذا النسق من العلاقات الذي يقوم بين الداخل والخارج.

هكذا إذن ولدت فكرة أنثروبولوجيا «متعدّدة-المواقع» التي من الأحسن أن تشتغل على الترابطات والتشعّبات: المؤسّس الرئيسيّ لهذه المقاربة الجديدة، جورج ماركوس George Marcus، يلاحظ بأنّ «موضوعه متحرّك ويتّصف بتعدّدية التّموقع»⁽⁷⁶⁾. لم تعد هناك عوالم منفصلة ولا تقوم مهمّة الأنثروبولوجي على ترجمة ما يفعل «الآخرون» أو ما يقولون إلى لغتنا. فالوضعيات المحليّة تحيل بدون انقطاع إلى عالم معوّلّم

والذي نكون فيه طبعا نحن والآخرين أطرافا متشاركة. بشكل واضح، هذا يعني بأن مسألة الصلة بين إثنوغرافيين وخاضعين للإثنوغرافيا يجب إعادة الاشتغال عليها من منظور آخر غير المنظور الذي طوّره ما بعد الحداثيون. هؤلاء الآخرون، في نقدهم، استنكروا استغلال الحُكم الخاصة بالممارسة الواحدية للكتابة في الأنثروبولوجيا. هاجموا الطابع المُصطنع، المبنّي، لتمثيل الثقافات في ما هو لا يتعدّى أن يكون سوى نوعاً أدبيّاً. نجح حينئذ مسرح الإثنوغرافيا، كما هو، من النقد: لكل مكانه، حتّى وإن تمّ استدعاء المزيد من الحوارية. ظلّ نموذج مَرَكز/طَرَف الإطار المفضّل للتأمل. من المؤكّد أنّه تمّ أخذ في الحسبان إدراج الثقافات المحليّة في عالم مُمرَكز وموسوم بهيمنة البلدان الغنيّة. سجّلت مسألة التبعية دخولها في الدراسات الإثنوغرافية، بمجهود له خصوصيّة الواضحة من حيث إعادة إقامة أشكال مقاومة المجتمعات التي اكتفّت لفترة طويلة بإلقاء نظرة فضوليّة عليها، نظرة عالم الحشرات. في إعادة إقامة سياقها، لم يقيّم سوى التمايز في العلاقة بهذا «العالمي» المُدّعى أنّه هدف سيكون الغرب حاملا له. في نفس الوقت تطوّرت الممارسة الإثنوغرافية رغم كلّ شيء في فضاء وحيد البعد، في مراوحة متجانسة بين الذات والآخر.

مفهوم الأنثروبولوجيا المتعدّدة المواقع هو هنا غامض: يمكن أن يُفهم على أنّه ضرورة منهجية خالصة للتكفّل بتعقّد عالم مترابط فيما بينه. لكن يمكن أن تُرى فيه رغبة جامحة، لتشييد لامركزيّة حقيقيّة عن طريق بناء طراز موضوع دراسة وصيغة لعلاقة إثنوغرافية لا تنطبق أبدا على الصورة التقليدية للتّمثيل. إنّ مجرد التّوقع في منظور التّنقل تبعاً لانتقال الكائنات، السلع أو العلامات أصابت في الصميم المشهد التقليدي. تشهد الأعمال

حول موضوعات مختلفة مثل هبة العُضْو، التي تضع في الواجهة وفي مرة واحدة تكنولوجيات على درجة عالية من التعقيد وجماعات سكانية على عتبة العَوَز، الموسيقى المجاوزة للحدود world music حيث تناسل مجموعة من الإشارات الصوتية ما بين عدة قارات تدرج مبدعي أشكال من السكان الأصليين وعمل شركات متعددة الجنسيات⁽⁷⁷⁾، كارثة بيئية تبين بقسوة الصلات ما بين استراتيجيات صناعية على الصعيد العالمي والطريقة التي تُحسُّ بها في الطرف الآخر من الكرة الأرضية⁽⁷⁸⁾. إذا ما تمَّ اتباع هذا الخيط الدليل، تتحوّل الأنثروبولوجيا نفسها: تجد نفسها مُورَطة في شكل من التعاون مع مفاوضين يشاركون في صيرورة عولمية. عليها أن تحصل على خبرة في ميادين تتطلب تكويناً خصوصياً (طب، موسيقى، بيئة).

يصبح «النظر عن بعد» المثالي في خبر كان: تشكّل الأنثروبولوجيا تماماً شكلاً للتدخل في سياق العالمية الليبرالية الجديدة. يستعمل ماركوس تعبیر «الأنثروبولوجي المواطن» لكي يصف هذه الوضع الجديد للباحث. لكن لا يتمّ هنا التعرف على هذا الالتزام من وجهة نظر مُتَعاطِفة لمتقّف يكتشف بؤس العالم. من مدة طويلة، أنتجت العلوم الاجتماعية هذا النوع من الخطاب. في الواقع، إذا ما اعتبرت العولمة مُرادفة لصعود قوي للتأملية، فمن الواضح أننا سنجد أنفسنا في الميدان في مواجهة خطابات وممارسات تطرح «حُجَجًا» -من الممكن أن تكون متميزة ومتناقضة- منبثقة من وضعيات مختلفة. لا يمكن للأنثروبولوجي أن يتجرّد من هذا السياق وعليه أن يواجه هذه الحجة. بعبارة أخرى، لم يعد مُشرِّفًا وفق وضعيّة كان يتحصّن فيها في الترتيبات التقليدية للتمثيل حيث يقوم دوره على رؤية ما يحصل؛ إنّه منغمس في فضاء عمومي مُقسَّم، حيث يكون له صوت في قسم

من الأقسام لا أكثر ولا أقلّ مثله في ذلك مثل غيره من المُفَاوِضِينَ. هكذا يمكن تصوّر الأنثروبولوجيا المتعدّدة المواقع كثورة كوبرنيكيّة copernicienne، خاصّة إذا ما أضفنا أنّه في هذا الفضاء العموميّ كلّ واحد بصفة ما هو بشكل من الأشكال إثنوغرافيّ.

حسب ماركوس Marcus، الملفوظات التي يشتغل عليها الإثنوغرافيّ لها نزعة تأمليّة واقعيّة فعلا، تعود لما يسمّيه الإثنوغرافيا «المُفَكِّكَة» أو «الداعمة». لم تعد المسألة متعلّقة بالصورة الساذجة للأهليّ التي ظلّت لفترة طويلة ملازمة لبحث أناس بعيدين، بل بموضوعات لهم صيغة تحليل ووصف خاصّة بهم. «بناء عليه، يكون الهدف، الوظيفة، اللياقة مثلها في ذلك مثل طبيعة علاقات العمل التي كانت خاضعة للفحص التقليديّ لوجهات نظر الأهالي، تتحوّل بصفة واسعة في هذا الفضاء المتعدّد المواقع لكي تصبح نوعا من مسرح للتأمليّة المتواطئة يقودها إثنوغرافيّ ملتزم بحالات تعاون أكثر تعقيدا وصراحة وهو ما لم يكن أبدا متصوّرا في المشهد التقليديّ - ليكون التقرير المُقدّم عن علاقات الميدان عن طريق مخبرين بسطاء⁽⁷⁹⁾». حتّى وإن ظلّت دراسة الوضعيّات في قلب البحث، نكون بعيدين عن دراسة الحالة الموسّعة. بالنسبة لبوراوي Burawoy، الإثنوغرافيا المعوملة تتحدّد بصفة رئيسيّة كوضع في علاقة «مصغّر» و«مكبّر»، وتكون الملاحظة المتعدّدة المواقع هي الوسيلة. بالنسبة لماركوس Marcus، الإثنوغرافيّ نفسه هو من يدخل في ترابط. هذه اللامركزة تؤثّر مباشرة في بناء الموضوع وتعود، بصفة أكثر عمقا، لمفهوم آخر للمعرفة، موسوم بأزمة التمثيل. فالذات المنتجة للإثنوغرافيا الداعمة تندرج في تمديد التحوّل التأويلي القيرتزي geertzien، عكس تصوّر الواقعيّ المنتظر في دراسة الحالة الموسّعة.

ما هو واضح، هو أنَّ العولمة، لأنها توزَّع من جديد التقسيمات الكبيرة التي سادت لفترة طويلة وتنشئ تنقلاً معممًا للموضوعات، للعباد وللمعنى، وازداحة موضع التساؤل شكلاً معيَّناً من الموضوعات المؤسسة على تراتبية ضمنية بين الذات والآخر. إذا ما كانت أنثروبولوجية الناس البعيدين يمكنها أن تبدو مفضلة انفتاحاً، طريقة للغرب لكي يتخلَّى عن أحكامه المسبقة، لعبة المرأة التي لم تنقطع عن صونها كان لها أيضاً تأثير تقوية قناعات. إنَّه فقط مع احتجاج ما بعد الكولونيالية على هيمنة المركز على الأطراف تمَّ تطوير تأمل حقيقي عن التبعية التي تسم حدود نموذج استبدالي استعاد قيمته منذئذ. تتأكد أنثروبولوجية عولمة هكذا باعتبارها أنثروبولوجية نقدية، ليس أبداً لأنها تتماهى في خطاب للندم أو للتعاطف، ما سيكون مرة أخرى، بالنسبة للغربيين، طريقة (أيضاً أكثر تضليلاً) ادعاء حقَّ الهيمنة على الكلمة الشرعية، لكن لأنها ترسم فضاء للمحاورة بين إثنوغرافيات من أصول مختلفة ولأنها تتوقَّف عن تفضيل دراسة البعيد والهوامش من أجل إنشاء القريب (أحوال المخابر، اليومي من السياسي إلى خفايا المالية) كموضوع مفتوح لهذه المحاورة الإثنوغرافية⁽⁸⁰⁾.

كما سنرى في الفصل الآتي، تجعل العولمة بعض الأسئلة غير قابلة للتجاوز، ابتداء من تلك التي تخصَّ وضعية السياسي ومستقبل الدول-الوطنية، والأنثروبولوجيون بفعل موقعهم النقدي، هم مطالبون بإجابات جديدة.

الفصل الثالث

العولمة والسياسة

أقول الدولة - الوطن

طيلة القرن العشرين، تأكدت الدولة-الوطن باعتبارها الشكل السياسي المهيمن في الأركان الأربعة لكوكب الأرض. لم تفعل الحرب الباردة وسياسة القوى العظمى إلا على تقوية هذه الهيمنة. في العالم الثالث، النزوع إلى تقوية الدولة، وبالأحرى مجرد استيرادها، ميّز فترة ما بعد الكولونيالية. بيد أنه، منذ عشرين سنة، هذه الصورة للحكومية، التي تغطّي أيضا تمثيلا واحداً للمجموعة البشرية المتواجدة في موطن معين، أصبحت في مركز النقاشات الدائرة حول العولمة.

إحدى الأسئلة التي تعود بدون انقطاع تخصّ مصير الدولة-الوطن. أنصار الأطروحات العولمية يرون في ضعفها ملمحاً دالاً على تحوّل انطلق في نهاية القرن العشرين. يعترض خصومهم على هذه الأطروحة المبشرة بالأفول ويعلنون بصوت عال وبقوة بأنّ شكل الدولة، بعيداً عن تعرّضه للضعف، أمامه أيام زاهية ويمكن أن يصبح الأداة الفعّالة للديناميات الجديدة العابرة للأوطان. من أجل إدراك منزع هذا النقاش، لابدّ من أن نضع في البال بأنّه يستحضر، من كلّ جانب، منظرين وممارسين للسياسة يقدّم خطابهم ليس فقط على أنّه قرار، لكن أيضاً في صيغة توقّعية، كلّ منهما أمام ناظره تطوّر حالة الأشياء الموجودة وأفق تحسّن للعدّات المؤسّساتية.

في مواجهة هذه المقاربة التي تتم محاولة إعادة تشكيل عناصرها، كيف تتموقع الأنثروبولوجيا؟ لم تنتظر هذه الأخيرة تحدي المَعولَم لكي تطوّر تأملاً يضع في الحسبان نماذج استبدالية أخرى ممكنة غير الدولة-الوطنية. يمكن حتى تأكيد أن ما يصنع أصالة الإثنوغرافيا السياسية، هو بالذات نزوعها إلى الكشف عن وجود نسق ليس هناك ما هو مُشترك بينه وبين تقاليدنا الغربية. درست صيغ تنظيم وسلطة شديدة التنوع، إلى حد أن صيغة الدولة التي تعودنا عليها ظهرت لنا كتنوع من بين تنوعات أخرى لممارسة الحكم. كما أن فكرة ارتسام نوع جديد من تسيير الحكم لم تكن لتفاجئ الأنثروبولوجيين. فمن حيث تجربتهم، هم مؤهلون لتقديم تحليلات تشترك فيما بينها في كونها تفلت من جمود-المركزية التي تسمّم أحياناً المناقشات حول التحولات التي تصيب اليوم الحقل السياسي.

بِمَ يتعلّق الأمر في الواقع؟ قليلاً ما في كل مكان، لوحظ إلى أيّ حدّ صورة الدولة-الوطن تمّ إضعافها عن طريق انفتاح الأسواق. شيئاً فشيئاً، الساحات المالية بدا أنها أصبحت هي قلب مُعدّات الحكم وكلّ شيء يمرّ وكأنّ تطورات الاقتصاد العالمي حدّد من هامش القرار المتوقّر للحكومات. هذا الإضعاف للسيادة لم يكن بمعزلٍ عن وعي جمعي بتقلّص كفاءات الضبط، بينما حتّى الأسواق كانت تفرض شيئاً فشيئاً تحكمها في حركيّة مجتمعاتنا. لهذا أمكن الكلام عن «انسحاب الدولة»⁽¹⁾، ذهب البعض حتّى إلى إعلان وفاة هذه الصيغة في التنظيم. ما هو مؤكّد، أنّ الحكومات الوطنية رأت مجال مبادرتها تقلّص. أصبحت الدولة تعاني من تقلّص سلطتها، لأنّ توسّع القوى المجاوزة للأوطان تختزل رقابة الحكومات الفرديّة على نشاطات المواطنين وعلى شعوب أخرى. الحركيّة المتنامية لرؤوس الأموال

المُشجَّعة من قبل نموّ الأسواق الماليّة المعوملة تحوّل توازن السُّلْط بين الدولة والسوق وتخلق ضغوطات على الدولة لتنمية سياسات لصالح السوق، محدّدة الخسائر العموميّة والإنفاق الاجتماعيّ، خفض الضريبة، الخصخصة واختلال سوق العمل. في هذا السياق، لم تعد المجالات التقليديّة لنشاط الدولة (دفاع، اقتصاد، صحّة، قانون ونظام) قادرة على ان تشتغل دون مأسسة تعاون متعدّد الفرقاء. أضف إلى ذلك أنّ الأمر انتهى بعدم تماثل بين السلطة التي تمارسها الدول على المجتمع وسيطرتها المحدودة على الاقتصاد داخل أراضيها نفسها. وجدت هذه الأخيرة نفسها تعاني ضعفاً لامفرّ منه بفعل الاندماج المتسارع للاقتصادات الوطنيّة في «اقتصاد عولميّ للسوق».

لغمت هذه الوضعيّة الدولة-الوطنيّة، كما ذكر جان Jean وجون كوماروف John Comaroff⁽²⁾، وتمّ ذلك لأسباب ثلاثة: (1) فقدت الدول-الوطنيّة الرقابة على النقد وعلى المبادلات؛ في هذا المجال، مفهوم الحدود أصبح شيئاً فشيئاً أقلّ ملائمة؛ (2) لم يعد للشركات العابرة للحدود مواقع قارّة وأصبح بإمكانها الاستقرار في أينما شاءت؛ (3) حدث انقسام عابر للحدود لعمّال غير شرعيّين اجتازوا الحدود على صعيد كبير. يحدث كلّ ذلك وكأنّ العولمة غيرت قواعد اللعبة: التراكم المرن وهيمنة رأس المال النقدي زادا في التبعيّة الاقتصاديّة، وفي حالة بلدان في طريق النموّ سياسات التعديل البنائيّ المستوحاة من صندوق النقد الدوليّ ساهمت في تحديد الهوامش التي تعمل فيها الدول الوطنيّة. يمكن إضافة أنّ الدول أصبحت شيئاً فشيئاً أقلّ قدرة على لعب دور توزيعيّ لأنّها تنقصها اليوم الموارد الكافية، وأكثر ذلك في العالم الثالث حيث برامج التعديل البنائيّ وإجراءات التقشّف أسهمت في نزوبها⁽³⁾.

لأنّها أُخْرِقَتْ من قِبَلِ قُوَى ما بين حكومية ومُجَاوِزَة للأوطان، اندرج عمل الدولة الحديثة في الديناميات الإقليمية والعولمية، وأصبح مستقبلها غير قابل للعزل عن هذا النسيج التفاعلي. أصبح إذن الأمر يتعلّق بزوال حقيقي للقداسة عن السیادات، في الحدود التي تكون فيها السياسات العمومية محكومة بشروط حقائِق اقتصادية وماليّة من الصعب السيطرة عليها على صعيد الأوطان. فإذا تمّ التفكير في حدود الأرض، لابدّ من أخذ بجديّة التوسّع الخارق للعادة للحواضر الرأسماليّة المُجاوِزة للأوطان، هذه «المدن المعوّلمة» حيث يتركّز فيها قسم هامّ من السلطة الاقتصادية المعوّلمة التي تجد نفسها فيها مُثَمَّنَةً. عامل آخر يبدو أنّه ساعد على إضعاف معدّات الدول التقليدية وهو تكوين عدد كبير من المجموعات اندمجت فيها مناطق كاملة من المعمورة: الاتحاد الأوروبي، المركزير MERCOSUR والألينا ALENA في أمريكا، الآصان ASEAN والأبيك APEC في آسيا. يمكن رؤية بروز صيغ حكم أكثر تلاؤماً لمتطلّبات المُعوّلَم ولتعقيد الرهانات الجديدة. نموّ التنظيمات البينيّة والمجاوِزة للأوطان، من الأوطان المتحدة ووكالاتها إلى مجموعات الضغط والحركات الاجتماعية، تتّجه نحو طمس شكل الدولة والمجتمع المحليّ وفعاليّته. أصبحت الدولة حلبة لسياسة-الأمر الواقع وpolicy-making مجزأة، منبثّة عن طريق الشبكات المُجاوِزة للأوطان.

العولمة موسومة أيضا بإقامة سياسات فوق وطنيّة في إطار إقليمي: فالاتحاد الأوروبي مثال في هذا الشأن، الذي ينميّ معا أشكالاً من التعاون ما بين الحكومات، لكن أيضا سياسة مجموعات حقيقيّة في ميادين مثل الفلاحة والسياسات الجهويّة، مع طبعا خلق الشبكات الاقتصادية المُجاوِزة للحدود أو تقويتها. لكن حتى في أمريكا وفي المحيط الهادي، يُرى تكثيف المبادرات

السياسية ما بين المناطق. على الصعيد العالمي، بَعْدَ الشوطِ عَمَّا كَانَ فِي منتصف القرن التاسع عشر لَمَّا كَانَ يُكْتَفَى بِعَقْدِ لِقَائَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةِ مَا بَيْنَ الدُولِ؛ أَصْبَحَتْ اللِّقَاءَاتُ مَا بَيْنَ الدُولِ تُعَدُّ الْيَوْمَ بِالْآلَافِ فِي كُلِّ عَامٍ. أَصْلَحَتْ ضَرُورَةُ أَعْمَالٍ مُتَعَدِّدَةِ الْفِرْقَاءِ مِمْلَاةٌ بِوُضُوحٍ مِنْ قَبْلِ مُتَطَلِّبَاتِ التَّعَاوُنِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأَمْنِيَّةِ فِي مِيَادِينَ مُخْتَلِفَةٍ مِثْلَ مُحَارَبَةِ الْإِرْهَابِ، مَهْرَبِي الْمَخْدَرَاتِ، الْهَجْرَةِ غَيْرِ الشَّرْعِيَّةِ أَوْ الْإِنْحِرَافِ الْجَنْسِيِّ. دَوْلَةٌ مَا لَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَّا بِصُعُوبَةٍ مُوَاجَهَةَ هَذِهِ الْمَشَاكِلَ لَوْحَدَهَا. أَيْضًا فَإِنَّ الْوُقُوفَ كَطَرْفٍ وَحِيدٍ وَالْحِيَادِ لَمْ تَعُدْ تُشَكِّلُ اسْتِرَاطِيَجِيَّةَ دِفَاعٍ ذَاتَ مُصَدَّاقِيَّةٍ. أَخَذَتْ مُؤَسَّسَاتُ الْأَمْنِ الْمَعُولِمَةُ وَالْجَهُوبَةُ أَهْمِيَّةً جَدِيدَةً. نَفْسُ الشَّيْءِ، الصَّنَاعَاتُ الْحَرَبِيَّةُ تَتَطَلَّبُ أَشْكَالًا مِنَ الْإِنْتِاجِ الْمَشْتَرَكِ وَالتَّعَاوُنِ الْمَجَاوِزِ لِلْأَوْطَانِ لِكَيْ يَجْسُدَ الْمَبِيعَاتِ-الْمُلْحَقَةِ، التَّحَالِفَاتِ، الْمَنَاوِلَةَ. فِي مُوَاجَهَةِ عَوِلْمَةِ الْعَنْفِ، أَصْلَحَ الْأَمْنُ الْقَوْمِيُّ مَسْأَلَةً مُتَعَدِّدَةِ الْفِرْقَاءِ. فَمَا كَانَ فِي قَلْبِ نَشَاطِ الدَّوْلَةِ لَمْ يَعُدْ يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا مَا عَمِلَتِ الدَّوْلُ-الْأَوْطَانُ مَعًا.

الدولة كما عرّفها وير Weber، كممارسة لاحتكار القوة في رقعة أرض محدّدة، هل هي في الطريق إلى الزوال؟ هل يمكن التفكير في تلاشي الدولة أو تأكيد ما يقوله البعض «علينا التفكير فيما بعد الدولة⁽⁵⁾»؟ البعد ما فوق المواطن للشبكات والسيرورات يعرّض مباشرة فكرة السيادة للمساءلة. على الأقلّ إذا ما نُظِرَ إِلَى هَذِهِ الْأَخِيرَةِ، كَمَا فَعَلَ جَان آرتْ شُولْت Jan Aart Sholt⁽⁶⁾، عَلَى أَنَّهَا تَتَطَلَّبُ نَزْوِعَ الدَّوْلَةِ إِلَى إِمْلاءِ نَمَطٍ مِنَ الْقَاعِدَةِ الْعَلِيَا (فِي غِيَابِ كُلِّ سُلْطَةٍ عَلِيَا)، مَفْهُومَةٌ (لَأَنَّ الْأَمْرَ يَتَعَلَّقُ بِسُلْطَةٍ غَيْرِ مُتَقَاسِمَةٍ). لِأَنَّ الْيَوْمَ هُنَاكَ ضَرُورَةُ لِلتَّعَاوُنِ الْمَجَاوِزِ لِلْحُكُومَاتِ مِنْ نَاحِيَةٍ، التَّصَاعُدِ الْقَوِيِّ لِلتَّضَامَنِ مَا فَوْقَ الدَّوْلِيِّ الْعَابِرِ لِلْحُدُودِ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، أَصْبَحَتْ تَحَدُّ مِنْ رَغْبَاتِ الدَّوْلَةِ.

ما يشتغل، هو شكل من الحكوميات العمومية منضدة (متعددة الأطراف) عن طريق قطبيات معومة مختلفة، جهوية، محلية. هذه الأخيرة لا بد من أن تنسق مع نمو الحكوميات الخاصة: المنظمات غير الحكومية ONG، المؤسسات Fondations، مجموعات تفكير think tank، جمعيات تجارية، نقابات الجريمة. لم تكن صدفة إن كانت هناك سلسلة كاملة من البرامج التي كانت تصدر عن الدولة الحامية تمت خصصتها، أصبحت تتناولها المنظمات غير الحكومية. إذا ما قورنت: مقدار ما تكفلت به الوكالات الوطنية العمومية في هذه البرامج، التي تجاوزت 6% في 1973-1988 إلى 30% في سنوات التسعينيات، والصعود الأسى لميزانيات المنظمات غير الحكومية ONG مثل Oxfam، MSF، Care. على صعيد صياغة السياسات، ترى منذ اليوم تدخل فاعلين مجاوزين للأوطان متمين لهذا النوع من المنظمات. رأيانهم طبعاً يشتغلون في المفاوضات المتعددة الفرقاء حول التحوّل المناخي. مؤسسات fondations تلعب دوراً ليس هيناً في هذا الأفق: مؤسسة فورد كوّنت اقتصاديين في التنمية، وعدت بالثورة الخضراء؛ المجمع الاقتصادي العالمي لدافوس معروف. تمّ خلق جمعيات أعمال قوية في الميدان الاقتصادي، مثل تمثيلية النشاط الصناعي والتجاري العالمي World Business Council، المؤسسة سنة 1995، والمؤسسات باكارد Packard وروكفلر Rockefeller التي تتدخل في مسائل ضبط البيئة.

بالنظر إلى ذلك، فإن الدولة إذا ما استمرت، لم تفقد على الأقل نواياها أن تكون هي المركز الوحيد لكل ضبط. هاهو جرس السيادة يدق ويفتح جو الدولة ما بعد السيادة، الموسعة والمندرجة في صيرورة أوسع للضبط المعقد والمنضد. وهاهو يقوّي دور المجتمع المدني. الرابط الحضري بين الأرض

والوطن تمّ تهشيمه. تمّ وضع مستويات من الحكوميّة تمتدّ إلى الداخل وإلى ما بعد الحدود. نشأت أشكال جديدة من السياسة المتعدّدة الفرقاء والمعوّلة. في 1909، هناك 37 تنظيم عالمي (IGOS) و176 منظمة غير حكوميّة عالميّة (INGOS)؛ في منتصف سنوات التسعينيات، كان عددها في البداية 5500، وأصبح فيما بعد 90260. شبكة النشاط كثيفة جدًا وتتدخل في هذه المجمّعات الجديدة التي تشكّل، الـ ONU، الـ G8، الـ FMI والـ OMC أو UE.

انتقال السياسي:

مناقشات وجدالات

تقييم تأثير العوالة على صيغ الحُكم أصبح اليوم موضوع جدالات حادّة. مفهوم السيادة، الجوهرى وفق مصطلحات الفلسفة والنشاط السياسى، ألم يمرّ بدرجة من الضعف، ومن السوء بفعل التبعيات البيئيّة بين الاقتصادات، ضرورة تغيير السّلم في تسيير تدفّقات مالية وبشريّة؟ طبعاً، مازالت هناك تُخوم، تحديات تسمح بتمييز الدول الأوطان في خصوصيّاتها. نفس الشيء، كما يشهد بوضوح راهن النزاعات على وجه الكرة الأرضية، يظلّ مطلب ممارسة السيادة الكاملة موجوداً في كلّ مكان. غير أنّ سياسة القوى العظمى، التي بلغت أقصى مداها مع الحرب الباردة وتبلورت في نظام عالمي حقيقيّ مُستقطّب حول الصدام بين الغرب والشرق، تركت مكانها لواقع أكثر تعقيداً موسوماً بمسار مُضاعف. من ناحية، هيمنة واضحة للعيان، للقوى الكبرى، المتمثّلة في الولايات المتحدة؛ من ناحية أخرى، ملاحظة ضعف لهذا الحُكم المنظم في مواجهة عنف جاءت أحداث 11 سبتمبر لتجسّده بالصفة الأكثر استعراضية. «التفتّت،

انتشار عنف عالمي، أصبح ذا طابع اجتماعي أكثر منه سياسي، يظل وجهه المدافع ويجعل الأحلام بامتلاك الصواريخ والصواريخ المضادة عبثاً، هكذا كتب برتراند بديع Bertrand Badie⁽⁷⁾.

أحد الآثار الأكثر وضوحاً للعولمة هو التسبب في تضخيم التفاوت، خاصة فيما بين الشمال والجنوب، وبالأخص تفكيك الأنسجة الاجتماعية والثقافية التقليدية. في هذا السياق، ظهور أشكال جديدة من العنف مستندة على تضحية بالذات أو بصفة أقل مبالغاً من أجل تغيير المعطى التقليدي لعلم الحرب. في مواجهة عنف الدولة، إنه منذ الآن فصاعداً لا بد من الاتجاه نحو توقع عمل شبكات غير مرتبطة بالأوطان، متحركة ومشتملة. من أجل خلخلة الاستراتيجيات التي سادت لفترة طويلة، والتي وضعت في الدرجة الأولى نمطا من التنظيم الممركز والمستند في جزء كبير منه على ترقية أداءات الصناعات الحربية.

ما هو معلن، إذا استخدمنا تعبير برتراند بديع Bertrand Badie، هو إذن «عجز القوة». لقد دخلت، كما يلاحظ، العلاقات الدولية المعاصرة في مناخ جديد. إن منطق القوة لم يعد يمثل شيئاً وأقل ما يقال عنه أنه لم يعد سوى ذكرى تاريخية، فهو حتماً لم يعد يُنتج سوى عدم الاستقرار والتصارع. بعبارات أخرى، وجود ساحة معولمة حيث التدفقات الإرهابية تنتقل بنفس كثافة المعلومات، تتسبب الثانية في مضاعفة الأولى، تحول في العمق التمثيل الذي يمكن أن نحصل عليه للقوة والمؤسس على أولوية الدولة-الوطن. لعل الوقت قد حان للوعي بالطابع المطلق لجهاز حكومة قديم ما يستطيعه طيلة القرن الماضي. الدولة-الوطن، التي تستند على التباين ما بين شعب، أرض وسيادة شرعية، تعرضت بعمق للمساءلة من قبل العولمة. تنامي

الجماعات غير المنتمية لوطن، «التنوع الانتمائي للجماعات» الذي يُلاحظ في كل مكان من شأنه أن يخلق تضامناً جديدة مُجاوِزة للمحال.

يُلاحظ انبثاق انتماءات هوياتية تتجاوز الإطار الوطني. تُساهم سياسات الدول بطريقتها في المحافظة على هذه الوضعية بتشجيعها لحركات الهجرة. لاحظ أرجون أبادوراي Arjun Appadurai هذا اللاتجانس الواضح في هذه الأشكال من الانتقال⁽⁸⁾. اللاجئون، العمال المختصون في المؤسسات وفي المنظمات العالمية، السواح يمثلون أنماطاً جُداً مختلفة من المهاجرين. لكن، في جميع الحالات، التنقل المعتم هو مبعث لمرجعيات ذاتية جديدة، تجعل من أشكال التعرف على الهوية بالنظر إلى الوطن أو الدولة مغلوطة. لاجئون، سواح، طلبة، عمال مهاجرون، كلهم يشكلون على طريقتهم «تجاوزاً للوطن» غير معيّن للمحل. حسب أبادوراي Appadurai، وجدت لبدولة-الوطن أساساً لها في وجود حدود موطن. بعد الحرب الباردة، ظهر عالم جديد موحد القطب بفعل الاندماج الاقتصادي والذي كان حينذاك متعدد المراكز. لم تختف الوطنيّات تماماً، لكنها لم تعد تتخذ الدولة كإطار. أصبحت المرجعيات الهوياتية مجاوزة أو فوق الدول؛ حيث عودة الوطنيّات العرقية من جديد والبعد المجاور للوطنية المرتبط بالسياق الهجرات الجماعية التي أصبحت مفضلة بفعل انفجار التكنولوجيات الرقمية مع إمكان نقل الرسائل لمسافات طويلة. هكذا خلقت «جماعات في الشتات من الجمهور المنغلق في فقاعة، مختلفة بعضها عن بعض، أصبحت تمثّل بوتقةً لنظامٍ سياسي لما بعد الوطنية⁽⁹⁾».

وفق هذه الشروط، وهي النتيجة القصوى التي توصل إليها ملاحظات أبادوراي، من الواضح أننا منذ الآن فصاعداً دخلنا في حقبة ما بعد الوطنية.

الأشكال الجديدة للتنظيم التي تلعب دورا سياسيًا من الدرجة الأولى في مجالات شديدة التنوع مثل البيئة، الاقتصاد أو الإنساني تمثل سيولة، مرونة تتعارض مع البنيات الصلبة للأجهزة التقليدية للدولة. المنظمات غير الحكومية (ONG) التي تتكاثر في مختلف أطراف العالم، فهي على الدوام على صلة بوضعيات التأزم، هي ممثلة جدًا لنموذج سياسي جديد أكثر تجذرًا بصفة مباشرة في المجتمع المدني والتي تتعالى على الحدود الوطنية. يفرض تجاوز الوطنية الذي يميز أكثر فأكثر الكون المعولم تضامانات جديدة في شبكات، في صيغ عمل أكثر مرونة. يمكن حينئذ رؤية انبثاق سيادات ما بعد وطنية⁽¹⁰⁾، وفكرة الوطنية نفسها لن تفقد كل قيمة في الحدود التي يكون فيها الأمر يتعلّق بوطنية «حركية، متعدّدة وسياقية».

يؤيّد أبادوراى في الواقع أطروحات عالم السياسة جامس روزونو Rosenau الذي بالنسبة له لم تعد الدولة منذ الآن تلعب دورا مركزيًا في عالم تسود فيه «الحكومية بدون حكومة»⁽¹¹⁾. فالحكومية لا تعود فقط لمؤسسات وتنظيمات شكلية حيث تُعالج القضايا العالمية. يتعلّق الأمر بآليات التحكم في النسق الاجتماعي وفي الأعمال الناتجة من أجل الحصول على الأمن، الرفاهية، الانسجام، النظام والاستمرارية للنسق. يستدعي روزونو Rosenau مفاهيم المراقبة والقيادة (steering).

هل يمكن الحديث عن حكومية مُعَوْلَمة؟ نعم، إذا ما كنّا نفهم من هذا نسقًا من القواعد يمكن اتّخاذها ومُمارَس بنجاح في غياب سلطة سياسية وشرعية والتي لا تعرف حدودا جغرافية. يُميّزها عددٌ لا يُحصى من آليات رقابية، تجعل منها صيرورة متعدّدة الأبعاد لا تخضع لسلطة شكلية وحيدة المصدر. يراها روزونو Rosenau كشكل جديد من الفوضى بسبب هذا

الغياب لسلطة ضاغطة ولأن المرونة وتعدد آليات المراقبة تُسهّم في تفكيك كل إمكانيّة لقيام سلطة مركزية.

في عالم ما بعد الحرب الباردة، شوهذ انبثاق صيغ جديدة لقيادة أكثر تلاؤماً مع الهزّات ومع تأثير تكنولوجيات التواصل الجديدة. لم يبق هناك نظام وحيد للعالم، لكن هناك «جيوب انسجام» تعمل على مستويات مختلفة. فكرة السيادة الوطنية نفسها تَقَوَّضَتْ بتكاثر آليات المراقبة المنبثقة من داخل وخارج قضائها. في مواجهة الفوضى وعدم الاستقرار التي ميّزت هذا التجلي المتعدد المراكز، يلاحظ وقوع عدد من الانتقالات لأماكن الحكومية، التي تُستخدَم في مستويات أدنى وأعلى من الدولة.

بالتوازي، هذه الحكومية التي تحكم بدون حكومة تفسح المجال للتنظيمات المنبثقة من المجتمع المدني. تشغل وفق الصيغة المضاعفة لـ«النزول من الأعلى top-down» و«الصعود من الأسفل bottom-up». هذا يُترجم في نهاية السلسلة، بأن تخلق الدول بنيات جديدة مؤسّساتية بينية - حكومية، وفي الطرف الآخر بأن تضع صيغ تنظيم تعكس متطلّبات الحياة الاقتصادية ورغبات الجمهور.

فالحكومية التي يصفها روزونو هي هجين حيث تتعايش أشكال من الحُكم التقليدي ووساطات مبتدعة بين الأعلى والأسفل. هي لا تجعل السياسي يتدخل فقط، بل تفتح المجال أمام فاعلين آخرين من المجتمع المدني. في عالم يظل على الدوام معرضاً لهزّات⁽¹²⁾ ذات طبيعة متنوعة مثل ما يمثله الإرهاب، تكاثر الأسلحة الذرية، التجارة التي تقودها المافيا، شيئاً فشيئاً تكون هناك حاجة ماسة إلى حكومية مجاوزة للأوطان. فالصعود القوي للمنظّمات التي ترمي إلى ضمان صيغ ضبط على صعيد أوسع هو

مظهر لتطوّر جعل برتراند بديع يطرح بوضوح مسألة «عالم بدون سيادة»⁽¹³⁾. في أفقٍ مشابهٍ يحدّد أولريش بيك Ulrich Beck⁽¹⁴⁾ العولمة كمجتمع بدون دولة-عالم. تتعلّق المسألة برأسمالية غير منظّمة تتوسّع باستمرار. بالنسبة لعالم الاجتماع، لا تكمنُ الجدّة في مظاهر التداخل وفي وضع شبكات مكثّفة ومجاورة للحدود، لكن في تلقّي هذا التجاوز للحدود وفي الطابع «غير المُموّقع» للمجموعة السكّانية. من الآن فصاعدًا، كلّ واحدٍ واعٍ بوجود أخطار إيكولوجيّة مُعوّلمة، وبواقع العلاقات المجاورة للثقافات. من خلال تجربة الاتحاد الأوروبي، تمّت مراعاة تأثير الفاعلين المجاوزين للأوطان ولحكمهم.

ها نحن قد ولجنا حقبة المُعوّلم، بدون خوف من تأييد الذين يرون في تآكل الدولة أحد المؤثّرات الدالّة في المعطى العالميّ الجديد. هل نحن مقبلين على حكوميّة عالميّة تُفهم على أنّها تطبيقٌ لقواعد مشتركة من قِبَلِ سلطة مُعترفٍ بشرعيّتها على صعيد الكرة الأرضيّة؟ يُبرز المحلّلون الوزن الجديد الذي أصبح للمنظّمات ما فوق الوطنيّة وظهور نسيج من التنظيمات «غير الحكوميّة»، في وضعيّة تكون أحيانًا غامضة، لكنّها نجحت في أن تكون في واجهة المشهد في سياقات كانت حتى اليوم حكرًا على سلطة دبلوماسية الدول. نفس الشيء، تزايد النزاعات الإثنية يخلخل الدولة. يمكن الاعتراف مع برتراند بديع بأنّ الدولة عليها أن تتعامل مع «هويّاتيّة قابلة للتبخّر، وأن تتعاون مع فاعلين عالميين غير تابعين للدول، [...] أن تنخرط في فضاء عالميّ مُبنيّ حسب عدّة صيغ يخضع للعديد من الأطوار»⁽¹⁵⁾. لكن هل ينبغي الذهاب بعيدًا والقيام بتفكيك رموز بدايات حكوميّة حقيقيّة مُعوّلمة؟ على العكس، ألن نكون ضحايا لسراب؟ فالعولمة لا تفعل سوى

أنها تغذي أوهام من يعتقد في الزوال الحتمي للدول الوطنية؟ إنَّ يؤيِّد سامي كوهين هذه الأطروحة الأخيرة عندما يلاحظ بأنَّه، بدون أن تُصاب بالضعف، هذه التكوينات السياسيَّة تتكيَّف جيِّداً مع العولمة. «تفسُّخُ الدولة هو في جزء كبير منه مسؤول عن الآفات مثل المافيات، تجارة المخدرات والهجرة السريَّة⁽¹⁶⁾». نفس الشيء، بالنسبة له، تبقى السیادات الوطنيَّة تمثِّل الفاعلين الرئيسیِّين في الحرب ضدَّ الإرهاب.

لأنَّ هذه الرؤية تتعارض مع كون الدول رضىت في إطار البناء الأوروبي بأن تتنازل عن جزء من سيادتها وأن تقبل بأفق اندماج في مجموعة أوسع. يُشار أيضاً للتأثير المتزايد على المشهد المُعوَّلَم للتنظيمات غير الحكوميَّة والمجاوِزة للأوطان مثل م غ ح ONG. البعض مثل صامويل هونتغتون Samuel Huntington، يذهب إلى حدِّ التأكيد على أنَّ نسق الدول-الأوطان، بكلِّ بساطة، اختفت. حسب هذا المؤلِّف فإنَّه ستكون المسألة منذ اليوم متعلِّقة بصراع بين الحضارات ضدَّ بعضها البعض. بالنسبة لسامي كوهين، فإنَّه من الواضح، من ناحية، تنازلات الدول في السياق الأوروبي تدرج في مسعى نفعيَّ يسمح لها بالمحافظة على سلطتها، وبالأحرى تقويتها. من ناحية أخرى، ودون إنكار الدور النامي للمجتمع المدني، ليس لعمله من فاعليَّة إلا في إطار محصور في حدود معيَّنة عن طريق حراك الدول-الأوطان. يعني هذا أنَّ الأطراف الحقيقيَّة في المشهد العالمي هي فعلاً السیادات الوطنيَّة، ابتداءً بالولايات المتحدة، وأنَّ فضاء المبادرة الذي تستفيد منه المنظَّمات المجاوِزة للأوطان وغير الحكوميَّة هو محدود بصفة قصريَّة بالسیادات المتواجدة على الساحة. في مواجهة المتشبِّين بعالمٍ بدون سيادة وبحكوميَّة بدون حكومة، يوضِّح سامي كوهين Samy Cohen بأنَّ

أهمية الوطنية أصبحت فكرة راهنة أكثر من أي وقت، وبالأحرى فإن الإفراط في السيادة يُفسد العلاقات الدولية.

حتى وإن كان هناك عولميون مقتنعون يؤيدون، مثل سوزان سترانج Sousan Strange⁽¹⁷⁾، أن «قوى السوق غير الشخصية هي أقوى من قوى الدولة»، لا يعترفون على الأقل بأن الدولة-الوطن حقيقة حيّة فعلاً. تذكر هذه الاقتصادية الدور المتزايد للدولة في الحياة اليومية والإدراك المتقاسم لبرقطة متنامية. تسجل أيضا بأن عددا من الجماعات العرقية و/أو المنتمية لموطن معين نجحوا بدرجة ما في النضال للحصول على دولتهم الخاصة، أهالي أستراليا مثلهم في ذلك السلوفاك Slovaques، السلوفيون Slovènes، الغروندنديون Groenlandais، الفلامند Famands أو الكورسيون Corses. لكن بالنسبة لها التعارض القائم بين -الحضور الضمني للدولة في الحياة اليومية، الرغبة في دولة عند الأقليات- لكل منهما تفسير بسيط. من ناحية، على الدولة أن تتكفل بما لا يقوم به السوق وتعتني بالأمن، بالعدالة، بالبنيات القاعدية وبالأماك العمومية. من ناحية أخرى، ليست الدولة-الوطن سوى مطلب يأتي في الواجهة بالنسبة لجماعات محكومة في الواقع بعطش للاستقلال الذاتي.

يبقى أنه لا يمكن محو بجرة قلم معطى أساسياً: الدولة المعاصرة تبلور ما سماه بينيديكت أندرسون Benedict Anderson⁽¹⁸⁾ «جماعة مُتَخَيَّلَة»، يتركز فيها تمثيل (أفكار، حكي، ذاكرة) للوطن. هذا البناء وقر مادة لعدة تأويلات. البعض يلح على دور النخب الذين خلقوا لها هوية جديدة تُشْرَعُنْ دعم سلطة الدولة: نسق تربية الجماهير⁽¹⁹⁾، نسق التواصل بفضل الوسائط الجديدة (المطبعة)⁽²⁰⁾ مع نشر حكايات، أساطير وطقوسيات

وطنية. الآخرون يرفضون فكرة أن هذه الهوية الوطنية هي ناتجة عن عمل الحكام وحده. فلن تكون سوى تدعيما للمجموعات العرقية بفضل ثقافة عمومية مشتركة⁽²¹⁾. في القاعدة، تكون هناك مجموعة بشرية لها تاريخ وثقافة في موطن مُعطى. لقد تأسست الأوطان انطلاقاً من مركز عرقي سابق على الزمن الحديث حيث كانت الأساطير، الذاكرات، القيم والرموز تُجسّد الثقافة وحدود الوطن الذي عملت النخب الحديثة على تشكيله.

أغلب الأوطان الجديدة في أوروبا، القوة الهامة التي تكتسيها الفكرة الوطنية على الدوام تدلّ على أن النضال من أجل الهوية الوطنية لم يتوقّف بفعل القوى المُجاوِزة للأوطان. ظلّت الهوية الوطنية تُقاوم وتُغري المواطنين، إذا ما قُورِنَتْ بالجانب المصطنع والإنتاج العابر للوسائط المُجاوِزة للأوطان. لقد كثُفت وسائل الاتصال الجديدة الرقمية من التفاعل ما بين الجماعات المستعملة لنفس اللغة، مدعّمة الجماعات العرقية، باعثة على بروز وطنيات جديدة.

من المؤكّد أن الوسائط الجديدة تنفتح على البعيدين، لكنها أيضاً تدعّم الوعي بالاختلاف. ظواهر الخلقة والتشظّي في محيط المَعولَم تشهد على ذلك: تطلّ الثقافة الوطنية قويّة. نفس الشيء، ليس من باب الصدفة أن تطلّ ذاكرات وطنية مُشتركة حيّة، في غياب تاريخ كوني أو مفهوم مُشترك لزمان تاريخي مُعولَم. مازالت الوطنيات حيّة فعلاً، تكفي العودة للحروب الأقرب عهداً وإلى ما أحاطت بها من رمزية.

واقع أن عدد الدول ذات السيادة قد تضاعف منذ 1945 وأنّ التجذّرات الوطنية ظلّت حيّة حتّى في محيط النخبة الرأسمالية المُجاوِزة للأوطان، له دلالاته طبعاً. في عالم ما بعد الاستعمار، الدول ليست قابلة للاختزال إلى بقايا

محكوم عليها بالإلغاء. مشاكل الحدود لم تكن موجودة بالقدر التي هي عليه. حتّى وإن هاجر الناس من نقطة إلى أخرى، هم ليسوا أقلّ تحرراً عن تجذّر فضائيّ، ويظلّ التموّغ، والتعنيّ في الفضاء مشكلاً حقيقياً. بالقدر الذي يستمرّ فيه الاقتصاد المعوّلَم يرعى اللامساواة بين الأوطان.

هناك تعارض تامّ، كما يلاحظ، بين السياسيّين الذين يناضلون من أجل أخذ آثار العولمة على الجهاز السياسيّ بجديّة والذين، على العكس، لا يرون في هذا الأخير سوى تحوّل لن يُعدّل في العمق نسق العلاقات الدوليّة. هل في الإمكان الخروج من هذه المعضلة؟ للتفكير في العولمة، هل من اللازم التخلّي عن فكرة السيادة نفسها؟ أم هل لابدّ، عكس ذلك، من تمجيد الدولة مع التعرّض لخطر التهوين من جدّة الصيرورة؟

في الإمكان أيضاً رفض هذه المعضلة ومحاولة منح اعتبار للحادثة مع تراجع المؤرّخ. إنّه الموقف الذي تبناه طبعاً جان - فرنسوا بايار Jean-François Bayart، الذي حسبه يجب عدم إدراك العولمة على أنّها شيئاً جديداً تماماً، لأنّه في القرن التاسع عشر تمّت معاشة ما سمّاه «تجارب سياسيّة كونيّة»، من الحروب النابوليونيّة إلى التجربة الاستعماريّة وتساعد الإمبرياليّة. تجلّت هذه العولمة الأولى في ظهور المنظّمات العالميّة في الميادين الاقتصاديّة والماليّة، ولكن أيضاً السياسيّة والجمعيّة. كان التوسّع العالميّ للحكوميّة على الأقلّ متماشياً مع تشكّل الدولة، كما يلاحظ بايار Bayart الذي يلحّ على أنّ ذلك، بعيداً عن كونه غير ملائم، يمكن للعولمة والسيادة أن يتدعّما معاً. كان للبيان أهمّيّته بالنسبة للعصر الحاضر، مع أنّه حقّاً أنّ الاندماج المتنامي للنسق العالميّ يمكن أن يتطلّب «منطقَ تراجعٍ هُويّاتيّ»⁽²²⁾ ويقود إلى تأكيد القيم الوطنيّة والتعلّق بالوطن. لهذا فإنّ الإندماج في الاتحاد

الأوروبيّ تسبّب في دعم الشعور الوطنيّ في بلدان أوروبا الوسطى والشرقيّة. «البعد التقليديّ للنسق العالميّ هو التربة الخصبة للدولة»⁽²³⁾؛ هذه الصياغة المثيرة إلى حدّ ما تلخّص جيّدا الأفق الذي تقترحه السوسيولوجيا التاريخيّة مؤكّدة على التطابق بين تحولات الرأسماليّة وصمود المرجعيّة الوطنيّة. بحيث أنّ العولمة، بعيدا عن تحويل المعطى السياسيّ العالميّ، يمكنها أن تَبْدُو ملائمة لانبثاق الدول ودعمها، «لتبلور نسق من الدول»⁽²⁴⁾.

إذا كنْتُ قد أثرت هذا النقاش بين متخصّصين في العلاقات الدوليّة، ليس فقط من أجل أهمّيّتها في ذاتها. فواقع كون أنّ اليوم ينطرح سؤال دور، بالأحرى مستقبل، الدولة-الوطن هو في جميع الأحوال دالّ على الشكّ الذي تسرّب بخصوص حصافة ما شكّل صيغة ممارسة الحُكم في مجتمعاتنا. يجري كلّ شيء وكأنّه، بصفة نهائيّة، كان السؤال المركزيّ هو مستقبل السيادة في عالم الشكّ الذي نحياه. خطُّ قَاسِمٍ، يبدو لأوّل وهلة غير قابل للعبور، يفصل بين هؤلاء الذين يفكّرون بأنّ الدولة باعتبارها مجسّدة للسيادة تبقى سيّدة الميدان، هي وحدها حاملة الشرعية الديمقراطيّة وقلعة لا تُعوّض في مواجهة خطر «كُلّ شيء اقتصاديّ»، وأولئك الذين، على العكس، يعتبرون أنّ اختفاءها منذ الآن فصاعدا أصبح لا مناصّ منه. ألَمْ تُصِبِ المجموعة الوطنيّة، قَبْلُنَا أمْ أَبَيْنَا، مُوجَهَةً لتلعب دورا من الصعب السيطرة عليه؟ يعود هذا السؤال بصفة مُضايقة في النقاشات بين أنصار العولمة وأنصار السيادة. إذا ما أُلقيت عليها نظرة عن قرب، يمكن على الأقلّ التسلّول، من ناحية أو أخرى، إذا ما لم تكن المسألة متعلّقة بمفهوم ضيق للسيادة. بعبارة أخرى، هل نهاية سياسة الدول مرادفة لاختفاء كلّ

شكل من السيادة؟ تناسب العولمة، كما لوحظ من قبل، مجموعة من التحوّلات لها علاقة بصيغ الضبط ومراقبة، والتي تتطلب تغييرا في السُلّم وعدم تجانس للمتدخلين الذين يمنحون مكانة غير مسبوقة للمحلي وللمجاور للوطن، وحيث تتمُّ المزاوجة بين الفاعلين العموميين والخواص.

حسب ميكائيل هاردت Michael Hardt وأنطونيو نيقري Antonio Negri⁽²⁵⁾، ينتج عن هذه التحوّلات ظهور شكل جديد من السيادة، الأبراطورية. يولون عناية لتمييز أبراطورية الأمبريالية، لأنّ هذه الأخيرة تتحدّد كهيمنة قوة معيّنة على العالم. فالأمبريالية تسم انتصار سيادة الدولة، تحيل على عالم تهيمن عليه القوى الكبرى. شجّب الهيمنة الأمريكية، كما حدث من قَبْلُ بالنسبة للأوطان الكبرى الاستعمارية، لم يعد ملائمًا اليوم. في الواقع، في العولمة، ليس هناك مركز، موضع هو بؤرة للسلطة؛ التمييز بين مركز، نصف محيط ومحيط، الأثير لدى ولّرشتاين Wallerstein، تلاشى. فَحَكْمُ الْعَالَمِ أصبح لامركزيًا وغير مرتبطٍ بموطن. لكن هذا لا يعني بأنّ السيادة ابتُلِغَتْ؛ هي حاضرة أكثر من أيّ وقت مضى، لأنّ المسألة تتعلّق بـ«منطقٍ وحيد للحكم».

يؤكد هاردت Hardt ونيقري Negri على أصالة هذا الشكل التاريخي بالنسبة للدولة الوطن. من وجهة نظر مكانية وزمنية أولاً: إنّ ما يميّز الأبراطورية هو غياب الحدّ، فإذا كان تعيين الأرض هو وجود جوهريّ في مفهوم الدولة. من جهة أخرى، تخلق الأبراطورية تمثيلاً «يوقف فعلاً مسيرة التاريخ»⁽²⁶⁾. على خلاف الدولة، «تعمل في جميع مستويات النظام الاجتماعي، نازلة حتّى أعماق العالم الاجتماعي»⁽²⁷⁾. فالسيد لم يختفِ فقط، هو متواجد في كلّ مكان، كلّّي الوجود وكلّي العلم، «موضوع سلطته هو

الحياة الاجتماعية في كليتها، بحيث تمثل الأبراطورية في الواقع الصيغة
النافعة للسلطة الحياتية⁽²⁸⁾».

إذا ما كنت قد ذكرت أطروحات هارديت ونيقري، فلأنهما في رفضهما
التعرف على مسألة السيادة ومسألة الدولة-الوطن، يفتحان فضاء من أجل
محاولة التفكير في انسجام السياسي في العولمة. يتميزان عن المتخصصين في
علم السياسة وفي العلاقات الدولية، الذين تستقبط فكرهم على الدوام
مسألة الدولة، استمرارها أو اختفاءها المعلن، وهم يُظهرون نزوعاً أكيدا
نحو طرح المشكل في حدود مؤسساتية، وكأنَّ المسألة الجوهرية تتمثل في
شكل التنظيم والتقهقر الذي يصيبها أو لا في الفترة المعاصرة.

بصفة أكثر عمقا، ما يغذي هذا النقاش بين محترفي السياسة لعلَّه الإدراك
الغامض بأنَّ شيئا ما قد تغير في فهمنا للسياسة. مع ذلك، فإنَّ ما هو موضع
انتقاد، بقدر ما هو غلط من التنظيم السياسي بقدر ما هو تصوّر للسيادة التي
تشكل قلب النسق، سواء في بعده الوطني أو في تمفصله العولمي. بالأحرى
يثور السؤال إذا ما كانت العولمة قد تطلبت هذا التغير أم لم تكن سوى
كاشفا، هنا تكون دعوة للتفكير من موقع أنثروبولوجي حول طبيعة هذا
التغير.

وجهة النظر الأنثروبولوجية

ما هو مركزي، هو هذا التغير للموقع السياسي الذي بإمكانه أو ليس
بإمكانه أن يتجلى في إعادة تنظيم الحقل المؤسسي، لكنه على أي حال لا
يمكنه أن يختزل فيه، علينا محاولة الكشف عن مادّة هذا التغير للموقع
وتوضيح ما ينبغي في هذه الصيرورة، في الحدود التطبيقية والتمثيلية
السياسية. من أجل ذلك، يوفّر الأفق الأنثروبولوجي أهمية أن تفتح على
المسألة بصفة أوسع علاقة الإنسان بالحكم، بتوفير حدود مقارنة تمّ تجاهلها

على الدوام أو تمّ كبثها عن طريق خطابات الحداثة. رغم أننا في أشد الحاجة إلى هذا المنحى.

بشّرط أن لا يكون هناك لبس حينئذ: فالأمر لا يتعلّق بتصرّف، مهما كان تعسّفاً إلى حدّ ما، قائماً على استبدال وجهة نظر بأخرى، فـ«نظرة» الأنثروبولوجي يفترض فيها أن تكون أكبر قدرة على النفاذ من غيرها. إنها وبكل بساطة طبيعة تغيير الموقع في حدّ ذاتها، والرهانات التي ترسّمها، هي التي تدعو إلى هذا السبيل. قضيتنا تتعلّق بسيرورات يتجاوز محملها كثيراً الجدلية التي حشرت فيها. ما يتمّ اختراعه اليوم ليس له سوى علاقة طفيفة بالأطر المؤسّساتية والمفهومية التي تعودنا عليها. من وجهة نظر الأنثروبولوجي، هذه الوضعية ليس فيها بصفة مخصوصة ما يصدم. حتّى أنّه من بين ما يعزّز الأنثروبولوجيا ما تمّ كشفه من مُعدّاتٍ سياسيّة لا تقبل أن تُؤطّر مع المفاهيم الفلسفيّة والسياسويّة التي تعودنا عليها.

إنّ مجرد إدراج المجتمعات بدون «دول» في المشهد النظريّ أنتج لامركزيّة دالّة. لمّا في نهاية القرن التاسع عشر، تمّ الانكباب على مسألة أصل الدولة، سيطر وقتئذ المنظور التطوّري. فكرة تطوّر النوع البشريّ من الهمجيّة إلى الحضارة كانت في قلب أعمال لويس مورقان حول المجتمع العتيق. لكن العناية شبه الأثريّة التي تحكّمت في الباحثين، الرغبة في فحص آخر الشهادات لعالم في طريق الزوال سوف تثير شيئاً فشيئاً أسئلة جديدة متعلّقة بالمفهوم الغربيّ للسياسة. تتطلّب تنمية الدراسات الإثنوغرافيّة أن تكون الفكرة التي حسبها شؤون مجموعة بشريّة ما يمكن أن تسير بفعاليّة في إطار تنظيمات أخرى غير الدولة، بعبارة أخرى ليست هناك حاجة إلى اللجوء إلى المراكز وإلى أنساقٍ تراتبيّة، تعود إلى رؤية إثنومركزيّة.

كما يبيّنه إدوارد إفانس-بريتشارد Edward Evans-Pritchard، حتّى المجموعات البشريّة بدون رئيس على الدوام تعمل بسيرورات انقساميّة وانضماميّة تُحافظ على تماسك وعلى هويّة؛ إنّها تُنتج جهازاً يَضِبُّ العلاقات ما بين المجموعات في مراحل الصراع. فالسياسيّ ليس نظاماً مفروضاً من الخارج تتمّ المحافظة عليه عن طريق هيئة متخصصة أو أكثر. إنّهُ يُجِيلُنَا على عَالَمٍ من القيم يتقاسمُهُ أعضاء هذه الإثنية. لم يكن على سبيل الصدفة اكتشاف إفانس-بريتشار Evans-Pritchard للسياسيّ في تمثيل الانتماء للمجموعة الذي ينتجه الأفراد. غرابة هذا الجهاز بالنسبة لمتخصّص في السياسة، هو في كونه يشغل كلياً في السلبيّ. يُعَرِّضُ عَلَيْهِ فَيَعَرِّضُ.

دور الأخذ بالثأر، «البغضاء المُسْتَدَامَة» على جانب كبير من الأهميّة. تخلق عمليّات الأخذ بالثأر حالة عداوة بين مجموعات بشريّة بأكملها؛ هكذا تحافظ على علاقة دائمة بين الأقسام الترابيّة. كتب إفانس-بريتشارد «داخل قبيلة ما، يُنتِجُ الصراعُ على الدوام حالات الأخذ بالثأر وعلاقة ثأريّة تميّز الأقسام القبليّة وتمنح البنية القبليّة حركة تَوْسُّعٍ وَتَقْلُصٍ⁽²⁹⁾». النسق السياسي للنُّور Nuer هو جهاز تضادّ تكامليّ مَرِنٌ إلى أقصى حدّ يُشَكِّلُ وَيُفَكِّكُ مجموعات بشريّة: إنّها، وفق مصطلحاته الخاصة، سيادة «الفوضى المنظّمة».

فالسياسيّ، هو ديناميّة المجتمع، جدليّة الواحد والجمع تحت أنواع انضمام المجموعات البشريّة وانقسامها. يتغلّب التنافس هنا على الهيمنة. لا يعيّن مفهوم النسق السياسيّ كيانا منفصلاً يمكن عزله، عن طريق نوع من السحر، ما هو مجتمعيّ. يعبّر بالأحرى على وجهة نظر الجماعة حول مجموع السيرورات الانقساميّة. يشكّل النُّور مثالا مُعَالَجاً للسياسيّ السلبيّ. عرف

إفانس-بريتشارد Evans-Pritchard كيف يدرس في كل التباسها الحركات النابذ للمركزة التي تخدم المجتمع الرعوي وفي نفس الوقت تُرسّخه. من أين هذا التناقض: توجد مجموعات سياسية، لكن لا يمكن القول عن فرد بأنه يتصرف سياسيًا. هو تناقض ظاهري فقط، بالنسبة لإفانس-بريتشارد Evans-Pritchard، فهناك بصفة مُصطنعة تتجاوز وجهتها نظر مختلفتان جوهرية حول السياسي. هذا التذبذب بين النسق والقيمة، العولمي والفردية يعكس مع ذلك صعوبة أعمق والذي يعود لعدم ملاءمة مفهوم النسق السياسي الذي لا يضع في الحساب التداخل ما بين السياسي والأوجه الأخرى للواقع. لأنه، بالطبع هذا التداخل بين السياسي، الاجتماعي والقيم (التمثيلات التي تبني التصور الأهلي للعالم) التي يُبرزها العمل الإثنوغرافي.

في انطلاقها للبحث عن نسق سياسي أهلي، توصلت المقاربة الأنثروبولوجية إلى نتيجة أخرى تمامًا. فبقدر انغماسها في معرفة الواقع، اكتشفت أن البعد السياسي حاضر فعلاً، هناك أيضاً حيث يقلّ توقُّع وجوده، في هذه القبائل للرعاة الرحّل المحرومين من التنظيم ومن التراتبية الداخلية. لكن، إن لم تكن هناك بصفة ما «بنيات أولية» للسياسة، يجد الملاحظ نفسه في مواجهة صيرورة معقّدة تتعارض مع نموذج الدولة الذي تعودنا عليه. في المقام الأول، يُستنتج غياب أي مؤسسة قمعية. إنها إحدى الميزات الأساسية للجهاز الموصوف من قبل إفانس-بريتشارد Evans-Pritchard. أضف إلى ذلك، أن السياسي في هذا المجتمع «البدائي»، ليس مميزاً: لا يتجسّد في مؤسسة واحدة أو عدّة مؤسسات متخصصة. لكن أصالة المقاربة الأنثروبولوجية تتجلّى في شيء آخر: تعتمد على التأكيد على ما سمّاه كارل بولانيي Karl Polanyi⁽³⁰⁾ إدماج بُعْدٍ لاجتماعي.

المونوغرافيات العديدة المكرسة للأنساق الانقسامية في إفريقيا وفي غيرها غدت تفكيراً كاملاً حول الحُكم والتمثيلات التي ترتبط به في مجتمعات شديدة الاختلاف عن مجتمعاتنا بالنسبة لها مفهوم الحُكم يختلف عن مفهومنا الذي يرتبط بالسلطة وبالقهر. مثال الرئاسة في أمريكا الجنوبية دالّ. كما ذكر ليفي ستروس بخصوص نامبيكوارا Nambikwara البرازيل⁽³¹⁾، «حُكم» الرئيس يتأسس على التراضي. كل شيء يجري، وكأنه في هذه المجتمعات الأمازونية، الجماعة، في اعترافها الكامل بالدور البارز للفرد في تنظيم بعض النشاطات الجماعية، تنزع إلى الحذر ممّا يستدعي ممارسة الحُكم.

هذا الاستنتاج قاد طبعاً بيار كلاسترس Pierre Klastres⁽³²⁾ إلى تفسير هذا الموقف لبعض المجتمعات الهندية كتجمل لمقاومة حقيقية تطبيقية وفلسفية للعنف القهري، الذي يكمن فيه، حسب، جوهر الحُكم نفسه. يكون الرئيس معزولاً، حاملاً لـ«لغة قاسية لا تنتظر جواباً»، مضطراً لأن يبقى على هامش التبادلات الإنسانية. إن أطروحة كلاسترس Klastres، الملخصة في صيغة -«المجتمع ضد الدولة»-، تكشف عن عدم تطابق نمطين مثاليين: المجتمعات البدائية والدولة الممرّكة. النقاشات الفلسفية التي أثارها هذه الأطروحة غطت قليلاً ما على التحليلات الخاصة بطبيعة الحكم، وبصفة أكثر دقة على ما يعاكسه أي ما تفرضه بعض المجتمعات ذات التنضيد الضعيف على هذا الأخير. الـ«تراضي» -إذا ما استعملنا تعبيراً استخدمه ليفي ستروس⁽³³⁾ و، منذ وقت قريب، في سياق آخر، استخدمه موريس غودولي Maurice Godelier⁽³⁴⁾ - ألا يتطلب في الواقع بأن يمارس المجتمع رقابة حقيقية على

الذي يجسّد الحكم؟ أجريت أبحاث في الممالك المقدّسة الإفريقيّة، حيث السياسيّ يتضمّن بعداً مؤسّساتيّاً ملحوظاً أكثر، تكشف كيف أنّه لا يُتوقّف عن تذكير الحكم بوصفه عَرَضِيّاً.

نزع القداسة عن الدولة

أحد الآثار الكبرى للأنثروبولوجيا السياسيّة كونها ساهمت في نزع القداسة عن وجه الدولة. المنظور المُتَبَنَّى هنا اتجاه السياسيّ يعتمد بصفة ما على نزع الربوبيّة على الدولة. يقع على عكس الرّؤى التشريعيّة والمؤسّساتيّة المعاصرة التي ترتبط قبل كلّ شيء بالمعطيات التنظيميّة والإجرائيّة. ما يستقطب الانتباه، ما يَفْعُ وما يُفَكَّر فيه في محيط الدولة. يمكن الإحالة هنا إلى تأملات ماكس وير Max Weber حول السياسة والبيروقراطية، في العناية التي يوليها لحقائق «الحرفة السياسيّة» -مميّزا بين فطين من النشاطات التي تستند إلى «العيش ب» السياسة و، الأخرى، «العيش من أجل» السياسة- مثل تلك التي يوليها لصيغ التنظيم البيروقراطيّة الخاصّة بالمجتمع المعاصر.

في جميع هذه التحليلات، تظهر الدولة بما هي عليه، لا أكثر ولا أقلّ: شكّل، من بين أشكال أخرى، للهيمنة. تحويل الاهتمام نحو بناء الشرعيّة، نحو مسألة اندراج الحكم في محيط المجتمع هو من الإضافات الأساسيّة للسوسيولوجيّة الوبيريّة. هنا تغيير لوجهة النظر بالنسبة لنظريات، مهما كانت متباعدة من حيث فرضياتها، تفضل البعد «الزمكاني»: عند الوظيفيين، السياسيّ كنسق ومفصله في أنساق أخرى اجتماعيّة؛ عند الماركسيين، السياسيّ كبناء علوي وما يربطه من علاقة بالبنية التحتية.

هذا التشيئ من جديد للدولة، هذا التغير للميدان المفضل لعلم السياسة يستدعي بالحاح محاولات الأنثروبولوجيين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة أن يفكروا في السياسة «إلى جانب» الدولة. للتفكير في السياسة في مجتمعاتنا الخاضعة للدولة، لا بدّ من الابتعاد عن هذا الوهم المتصلّب الذي يتمثّل في معالجة أولا النسق السياسي كأمبراطورية داخل إمبراطورية، ثم بعد ذلك السعي إلى توصيل القطع، نقصد بذلك المؤسسة من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى.

قام فوكو Foucault، الذي وجد نفسه في أعماله حول الجنون، الجنس، السجن، في مواجهة الحضور الكلي للمعايير والأجهزة، باقتراح صيغة للتحليل تهدف إلى تجاوز هذه الصعوبة الجوهرية. فكما كتب، «الأمر لا يتعلّق بتحليل الأشكال المنظمة والشرعية للحكم في مركزيتها، فيما يمكن أن يمثّل آلياته العامة أو تأثيراته في مجموعها. يتعلق الأمر على العكس بإدراك الحكم في أطرافه، في نهايات بدائيته، حيث يكون هشا⁽³⁵⁾». بعيدا عن المعطيات الأكثر مباشرة التي يمثّلها القانون والمؤسسة، لا بدّ من وضع النظر على علاقات الحكم وعلى الاستراتيجيات التي تُنسج داخل الأجهزة. تظهر الوسائل التقليدية للنظريات السياسية غير مناسبة، لأنها تفضّل المظاهر المؤسسية وتُشغّل توجيهها هو قبل كلّ شيء تشريعي يغلب مفهوم السيادة. كتب فوكو Foucault قائلا: «المشكل المركزي، الذي تنتظم حوله كلّ نظرية الحق، هو مشكل السيادة⁽³⁶⁾».

هذا التفوّق الممنوح للسيادة له أثر إبستمولوجي محدّد جدًا. من ناحية، يقود إلى تحويل الحكم، إلى معالجته باعتباره «ظاهرة هيمنة ضخمة ومتجانسة⁽³⁷⁾»؛ من جهة أخرى، يتطلّب وجود مركز حيث تنبثق ظاهرة

هذه الهيمنة، ما يُحدّد، منهجياً، اتخاذه كنقطة تبئير لتحليل هذه النواة المركزية و«القيام بنوع من الاستنباط للحكم الذي ينطلق من المركز والذي يحاول النظر إلى أي مدى يمكنه أن يمتدّ نحو الأسفل»⁽³⁸⁾.

في المقابل، يقترح فوكو Foucault التوقّف عن تقديس الحكم بمعالجته كجوهر غامض يتم البحث بدون توقّف عن ملاحقة طبيعته الحقيقية. حسب، لا يوجد الحكم إلّا من خلال الفعل والمسألة الجوهرية تتمثّل في معرفة الطريقة التي يُمارس بها. أيضاً أليس من الأجدر استبدال السؤال حول طبيعة الحكم وشرعيته بـ«كيف» تتم ممارسة الحكم؟ ليتّم التفكير في الحكم باعتباره فعلاً، كـ«صيغة فعلٍ حول أفعالٍ»⁽³⁹⁾، هذا يتطلّب من الأنثروبولوجي استكشافاً لتجذّره في قلب المجتمع والتظاهرات التي يتخذها. يسمح تحليل الحكم «أينما يُمارس»، بالتمكّن من الكشف عن الدولة انطلاقاً من واقع الممارسات السياسيّة. هذا ما نعتة فوكو Foucault بتحليل «صاعد»، مقابل التحليل «النازل»، الذي ينبثق من النواة، الدولة، السيّدة، في اتجاه ما يُطرح دفعة واحدة باعتباره ثانوياً وهامشياً، مُعرّضاً نوعاً ما إلى تأثيرات حكم مفروض على أنّه خارجي. مع أنّ، كما يقول الفيلسوف المذكور، «الحكم [...] يجب أن يُحلّل كشيء يجري، أو بالأحرى شيء لا يشتغل إلّا في صيرورة. فهو لا يُعيّن أبداً موقعه هنا أو هناك، لا يكون أبداً بين أيدي البعض، لا يمكن أن يُتملّك كثروة أو كحيازة»⁽⁴⁰⁾.

التحرّك الأنثروبولوجي

تتفق المقاربة الأنثروبولوجيّة، مع حرصها على إنتاج رؤية عن الدولة من أسفل، في حدود معيّنة مع التحليل الصاعد الذي ينادي به فوكو. يتعلّق الأمر هنا أيضاً بالنظر إلى الحكم عند ممارسته وشبكة الوصل المعقّدة التي

تَمَارَسُ من خلال تقنيات، طرائق، تجهيزات هي جزء من حياتنا اليومية. في رفض إشكالية متمحورة حول السيادة وآثارها الأفقية، قيام بامتياز بتحريك كبير، ما يوصل إلى أخذ في الاعتبار ممارسة الحكم وتجذره في مرگب حيث يمتزج المجتمع والثقافة بصفة غير قابلة للفصل. أليس هكذا يصبح في الإمكان من أجل فهم أحسن لما هو سياسي، ليس أبدا كمناخ منفصل، لكن كبلورة لنشاطات كيّفها ثقافة تضع سَنَنَهَا الخاصّ بسلوكات البشر. إنّه في هذا المنظور علينا تصوّر تحليل الظواهر السياسيّة في نطاق مجتمعاتنا، بالعودة من جديد إلى موضوعه التراكب imbrication التي وجّهت الأنثروبولوجيا منذ بداياتها وفي تطوّراتها الأخيرة⁽⁴¹⁾. يصبح حينئذ في الإمكان التفكير في الحكم في محايثته للاجتماعي، من أجل فهم من الداخل لـ كيف يحكم بَشَرٌ بَشَرًا آخرين.

إنّ التحرك الفُوكُوِيّ foucaldien بالنسبة للفلسفة السياسيّة وقاعدتها التشريعيّة يمرّ بنقد لمفاهيم السيادة والشرعيّة. يوصل إلى وضع فيزيقا مصغرة للحكم وانتباه مدعم لـ «هذه التكنولوجيات للحكم والتي هي في نفس الوقت نسبيا مستقلة ذاتيا وتفاضلية»⁽⁴²⁾. حيث الاهتمام القليل الذي يوليه فوكو للمؤسسات المركزية للدولة، لكلّ ما هو قريب أو بعيد يسهم في اشتغال الآلة السياسيّة، لميكانيزمات التمثيل وللأعضاء التي تجسدها، وكأنه كان يخشى أن يعود أدراجه لإشكالية السيادة والشرعيّة.

من ناحية الأنثروبولوجيا، تُقدّم الأشياء بصفة مختلفة. تأكيداً لتراكب السياسي، يُتخذ مَوْقِعٌ من وجهة نظر هذا التراكب ويتمّ تبئير السياسي في بعده الثقافي، لا يُتورّع أبدا عن النظر بعين الاعتبار للمظاهر الأكثر مركزية للحكم. فالنظر إلى الدولة من أسفل، يُميل بوضوح كَفّة الممارسات نحو

مسألة عن تعددية الأجهزة والتكنولوجيات، عن الرموز وصيغ الطقوسية التي تجعل المجتمعات المصنفة «ديمقراطيات حديثة» تفرز أيضاً ممارساتها وتقبل باعتبارها عادية صيغ اتخاذ القرار، أشكالا من التراتب حيث، يتم إبراز غرابتها، وأيضاً توضيح شروط الفعالية. وفق هذه الشروط، يمكن اعتبار قلب السيادة كـ«ميدان» تحرري ذي أهمية قصوى، دون الوقوع من جديد في توجيهه مؤسساتي، لكن مع تحويل السيادة إلى موضوع أنثروبولوجي قابل طبعا لكي يصبح موضوعا لإثنوغرافيا ومُعَدِّيًا مَسْعَى مُقَارِنًا.

نقطة أخرى تُفَرِّقُ مقاربتنا عن مقاربة فوكو Foucault. يتعلق الأمر بالعلاقة بالتمثيل بالنظر إلى كونه موضوعا لتحليل متمحورا حول الحكم. بالنسبة للأنثروبولوجي، مسألة الانتخاب، عمل أعوان التمثيل مابين المحلي والوطني، راسخون في الموطن ويمارسون نشاطا مؤسساتيا في التجمعات المحلية أو الوطنية، هو موضوع جدير بالدراسة. لم يُظْهِرْ فوكو Foucault أبدا أي عناية بغير نقد التمثيل الذي، من وجهة نظر فلسفية، يقود مرة أخرى إلى مأزق الإشكالية القانونية للشرعية وإلى أسئلة أساس الحكم وطبيعته، الذي يتعلق الأمر باستنتاجه لرصد واقع ما هو سياسي.

أكدت على الإسهام الإيجابي لما يقدمه المنظور الفوكويّ foucauldien للحكم كعلاقة وكفعل يُمارَسُ على أَفْعَالٍ مُمَكِّنَةٍ، غير أن هذا لا يتطلب، في تقديري، رفض كل تساؤل عن التمثيل وعن الشرعية. فنكون بذلك معرضين للانغلاق في إشكالية تنزع إلى التفكير في الحكم كعلاقة ديناميّة صرفة بين قدرات تصرف مجردة، لا يمكن أبدا إدراك تجذرها في ما يسميه فوكو «الحساسية الاجتماعية nexus». من وجهة النظر التي تعيننا، تعددية

المنتخبين الصغار والكبار في موطن معطى يبلور تماما جهازا للحكم، شبكة ثقافية كاملة - ليست فقط «تكنولوجية»- للواقع الاجتماعي. كما حاولت أن أبين في مكان آخر بخصوص قسم اللغة الفرنسية⁽⁴³⁾، اشتغال الجهاز السياسي على الصعيد الوطني، فرضية «جعلها عادية» من قبل الناس هي غير منفصلة عن روتينيات الانتخاب هذه، هذه السياسة المتعلقة بالتراب والمستلزمات المتعلقة بالأرض المشتركة، الأهلي والغريب، التقليد والتغيير، الخ.. التي تجرّفها معها. الحكم والتمثيل، بالنسبة للأنثروبولوجي، هما وجهان لنفس الحقيقة، وليس بإمكانه هو استبعاد التساؤل المتعلق بشرعية الحكم باسم نقد التشريعية والميتافيزيقا.

إنّ العناية التي يمنحها الأنثروبولوجي لسؤال الفضاءات السياسية في المجتمعات التي لها دولة مركزية تحمله اليوم على التفكير حول إعادة التوليفات التي تعرفها هذه الأنواع وتحويل مواقع المستويات التي تتطلبها. إنّ واقع كون الفاعلين السياسيين بإمكانهم في مرة واحدة لعب دور محلي من الطراز الأول والمشاركة في حكومة البلد يقود إلى التساؤل حول تمفصل الفضاءات السياسية، حول البناء التاريخي للهويات المحلية التي، بعيدا عن كونها معطى مستقرا ودائما، بإمكانه أن تكون على مرّ الزمن موضوعا لتوليفات جديدة متعدّدة. إنّ أنثروبولوجية الفضاءات السياسية، التي تعمل على أن تعيد إدراج «الميدان» في مجموع متفرّع ومحتوٍ للسلط وللقيم، تُوفّر أيضا الوسيلة للتفكير في الدولة «منظورا إليها من أسفل»⁽⁴⁴⁾، انطلاقا من ممارسات مرتبطة بالحدود الترابية للفاعلين المحليين، سواء كانوا سياسيين، مسيرين أو مجرد مواطنين بسطاء. إنّ ضرورة تصوّر حول صيغة متعدّدة الأبعاد الإستراتيجية وصيغ الإدراج لجميع الذين، من قريب أو

بعيد، يسهمون في الصيرورة السياسية لا يتطلب أبدا التخلي عن المقاربة المعنية الموقع حيث المناهج الأنثروبولوجية برهنت على نجاعتها. لكن من المفيد استبدال وهم عالمٍ مُصَغَّرٍ والانغلاق بتأمل حول شروط إنتاج عوالم يجد الإثنولوجيون أنفسهم في مواجهتها.

فضلا عن ذلك، فإن وصف وقائع الحكم في ثقافات غير غربية لا تساعد فقط على التفكير في إدراج السياسي في أنساق مرجعيتها مختلفة عن مرجعية أنساقنا؛ بل تحمل أيضا على التفكير، من وجهة نظر مقارنة، على تماسك مفاهيمنا الخاصة. للاقتناع بذلك، يكفي الرجوع إلى أعمال لويس ديمونت Louis Dumont وأرنست جيلنر Ernest Gellner: إذا كان كل منهما قد اهتمّ أولا بأنساق من التفكير مختلفة جدًا عن أنساق تفكيرنا، قاما فيما بعد، بإنتاج تأمل جديد حول مفاهيم مُفَصَّل التنظيم السياسي الحديث. لم يكتب ديمونت Dumont بتعميق دراسة الطوائف في الهند. موضحًا أثر المبدأ التراتبي في هذا العالم، سعى إلى تحديد هذه «الإيديولوجيا الكليانية التي تقيم الكل الاجتماعي» والتي تتعارض مع الفردانية السائدة في مجتمعاتنا. بعد أن درس شروط ظهور الفردانية والطبيعة المفهومية لهذا «الإنسان... homo aequalis» الذي ينتصر في القرن التاسع عشر، انكب ديمونت Dumont على التناقض بين المفهومين الفرنسي والألماني للدولة-الوطن، ما أوصله إلى مساءلة الأشكال الحديثة للديمقراطية والشمولية. مسار وانشغالات هذا الأنثروبولوجي، لا تهمر دون أن تستدعي مسار وانشغالات جلنر Gellner، الذي تمثل أعماله الأولى حول المغرب⁽⁴⁵⁾ امتدادًا للدراسات الكلاسيكية حول الأنساق الانقسامية. قاده تأملُه فيما بعد إلى معالجة المشكل الشائك للوطنية في الدول الحديثة في الأوطان والوطنياتية، إحدى أهم

المساهمات في قابلية فهم مسائل ذات راهنية ساخنة. مَخْرَجُ مُرَاوَحَةٍ مُثْمِرَةٍ بين الهناك والهنا، يُرى فيه تجديدٌ حقيقيٌّ للإشكاليات يَرْتَسِمُ. هكذا إذن انعتقت الأنثروبولوجيا السياسية من الحدود التي حَدَدَتْها هي نفسها، من وجهة النظر المزدوجة للفضاء والمُدَّة. عرفت اليوم تطوُّرات جديدة استجابت لتساؤلات العالم المعاصر. ليس هناك ما يدعو للعجب إذا ما جَنَّدَتْ هذه التساؤلات الأنثروبولوجيين. يكفي تقدير التحولات التي ميَّزت الربع الأخير من القرن العشرين، للتحقُّق من أنَّ مفهوم السياسي نفسه يتجاوز كثيرا تعيين صيغ الحكم ويحتوي مجموعة كاملة من السيرورات التي توصل إلى تفكيك وإعادة توليف الأشكال التاريخية التي بدت أنها غير قابلة للتجاوز. خسارة الاشتراكية والأمبراطورية السوفياتية، في خلخلتها لنظام شامل، أعادت إدخال الاحتمال على مستوى الكون. إحدى نتائج هذه الوضعية تشْضِيَّة وحدات جغرافية-سياسية لم تُتَصَوَّرْ هشاشتها الباطنية. سواء كان الأمر يتعلَّق بهوامش روسيا أو بيوغسلافيا القديمة، صيرورة تفتيت بنية الدولة أعاد إدراج الصراع في نفس قلب قارَّة ظهر أنَّها استبعدته معوَّضة إيَّاه بـ«توازن القوَّة الغاشمة». كان قد ظهر أنَّ الحرب لن تكون قضِيَّة البلدان النامية. مع ذلك فإنها ظهرت من جديد مصحوبة بالويلات. أضف إلى ذلك أنَّ السؤال المرتكز على طبيعة وأساس مجموعة سياسية طُرِحَ من جديد.

خلال مدَّة طويلة، هيمنت صورة الدولة-الوطن وطبعت الممارسات السياسية. هذا النموذج هو الذي تعرَّض للاتِّهام في سياق ما بعد الحرب الباردة ممَّا أدخل صراعات في البلقان وفي الاتحاد السوفياتي القديم، ولكن أيضا مع تضيق العلاقات الاقتصادية البينية في مجموعات متعدِّدة الأوطان.

يبيّن البناء الأوروبي بوضوح ظهور هذه الفضاءات الجديدة السياسيّة. أكثر فأكثر، هبّت دول في صيرورة مفاوضة على نطاق واسع حيث لم يعد في الإمكان الاكتفاء بالمحافظة على مواقفها السابقة. من ناحية الفضاءات السياسيّة، تم على الصعيد الأوّل إبراز مسألة تقسيمها أو إعادة تركيبها. ليس من شأن هذه الصيرورات إلّا أن تستدعي تأملاً في العمق للانتماءات والهويّات السياسيّة.

حدود ترابيّة، أوطان، أعراق: لم تعرف هذه المصطلحات من قبل شيوعاً مثل هذا. أعادتنا إلى ظواهر كانت على الدوام غير مقدّرة من قِبَل خطاب سياسيّ تملّكه الصعود القويّ لتنظيمات سياسيّة مُمرّكة، تمّ تصوّرها على أنها انتصارٌ للعقلانيّة والتقدّم.

تأكيد الخصوصيات، إقامة العلاقات بين مستويات الحدود الترابيّة ما دون الوطنيّة والهيئات الأوروبيّة لا تسهم بالضرورة في إضعاف الدولة، لكن تدمجها في أجهزة أكثر تعقيداً. بإمكانها، كما في فرنسا، أن تخلق تنافسات بين مستويات تجمّعات مختلفة، أو أنها، على العكس، مثلما في ألمانيا، ترسّخ التوازنات الموجودة بين الدولة الفدراليّة والمناطق. في جميع الحالات، يحمل هذا التطوّر الباحث على إعادة التفكير في موقع السياسيّ، الذي أُشرك لزمّن طويل في تفوّق مرجعيّة الدولة-الوطن. حدّد أرنست جلنر Ernest Gellner مبدأ الوطنيّة مثل الذي يؤكّد بأنّ «الوحدة السياسيّة والوحدة الوطنيّة عليهما أن تكونا متطابقتين»⁽⁴⁶⁾. غير أنّه اليوم تمثّل هذه المطابقة مشكلة. سؤال آخر طرّح بجدارة من قِبَل بينيديكت أندرسون Benedict Anderson⁽⁴⁷⁾، يتعلّق بطبيعة الرابط الموجود بين أفراد نفس الوطن. يؤكّد هذا الكاتب الطابع «الخيالي» لهذا التجمّع. لقد عوّض

الوطن، الْمُتَخَيَّل كحدود وسيادة، سيطرة الطوائف الدينية وممالك السلالات التي طبعت العهد السابق.

من منظورات مختلفة، جلت Gellner وأندرسون Anderson يحيلونا على ضرورة تأمل في العمق حول الانتماءات والهويات السياسية. ليس من قبيل الصدفة إذا ما كانت هذه الموضوعات نقطة لقاء ثري بين الأنثروبولوجيين والمؤرخين: إنتاج تراث مشترك⁽⁴⁸⁾ والبناء الرمزي للوطن كانا موضوعا للبحوث المعمقة، التي من بين من قام بها موريس أغولون Maurice Agulhon⁽⁴⁹⁾ التي خصصها لماريان Marianne ولرمزية الوطن الجمهوري في فرنسا. يوضح المؤرخ هنا التوسعات التي سادت عند بناء مجموعة سياسية والصور التي انبثقت عنها.

أحد الدروس التي يمكن استخلاصها من هذه التحليلات، أن شيوع تمثيل «وطني» لرابط سياسي لا ينفصل عن تجسيد وتوازن لا يمكن البت في الحكم المسبق على خلوده. تظل الذاكرة الوطنية رهانا أساسيا: تحليل تراكم الرمزي والسياسي في أحداث تحيي للذكرى، مثل بناء الأنصاب التذكارية المهداة للمحاربين الأمريكيين في فيتنام والمناقشات التي أثارها بين المحاربين القدامى⁽⁵⁰⁾، أو إعادة دفن رفاة الزعماء المجريين الذين قضى عليهم الروس أثناء أحداث 1956⁽⁵¹⁾، يسمح بفهم جيد لكيفية تبلور تمثيلات مواطنة مشتركة ووطن مُتَقَاسَم.

إذا كانت هناك إرادة في دراسة متناسقة للدولة «منظور إليها من أسفل»، لا يمكننا أن نكتفي بمعالجة الفضاءات والهويات السياسية. لابد أيضا من أخذ في الاعتبار اليومي من وظيفية الدولة. ما يجري في الإدارة والروتين، الذي يضبط العلاقات التي يقيمها المواطنون مع هذه الأخيرة، لها في الواقع

وظائف كبرى لإضفاء التجانس والمراقبة. وثائق الحالة المدنية، التصريح المتعلق بالضريبة، رخصة البناء: تحليل الشروط المادية لإنتاج مجموعة بشرية «محكومة» يبدو غنياً جداً. يبين إلى أي حد المراقبة و«الْقُرُوءِيَّة» يسيران جنباً إلى جنب. وضح جيمس سكوت James Scott عمل الدولة لفرض هذه الْقُرُوءِيَّة، التي تتعلّق باختراع الألقاب الدائمة التي تسمح بالتعرف أكثر على المحكومين، أو لمتابعة وضعها في حصر الأملاك، في الإحصاء، في بطاقة تمكّن من معالجة أكثر دقة للحدود الترابية وللأفراد⁽⁵²⁾ بغرض التسييج.

إنّ عمل بيروقراطيات الدولة هو شيء معقّد، حيث تكمن أهمية القيام بإثنوغرافية حقّة. لنأخذ كمثال حالة الإدارات الوطنية، حيث التجانس في التفكير وفي العمل يبدو مضموناً بوحدة اللغة، ولأنّ الموظفين استفادوا من نفس نمط التكوين يظهر تعارض مع هذا النمط من الزعم. يمكن التفكير في أنّ بيروقراطية مدعومة بمدونة كافية من القيم والمفاهيم تُسهم في إعادة إنتاجها لتكون نسبياً بعيدة عن التطورات الخارجية. وكأنّه في الواقع، لم يحدث شيء. بغرض الاقتناع، يتمّ الرجوع إلى تحاليل ميشال هرزفيلد Michel Herzfeld⁽⁵³⁾ بخصوص الإدارة الإغريقية الحديثة والطريقة التي وضعت بها لغة للاستعمال، استعارات وعبارات نمطية تمثّل العناصر الأساسية لبلاغة حقيقية. هذه الأخيرة، بعيداً عن كونها مجرد تعبير عن «نسق» تمّت تهيئته مسبقاً، ظهر كعنصر جوهري لصيرورة الدولة.

أضف إلى ذلك أنّ اللجوء الدائم إلى الطُّرُز النمطية واستعمال لغة تُشَيِّئ وتُقَدِّس، كلّ ذلك تجسيد رمزي يَرْتَسِم. يستدعي تراثاً من الصور المنزلية بغرض تعيين الدولة-الوطن. يتمّ الحديث عن «الوطن الأم»، عن «أبنائنا وبناتنا». تعبير مثل yenos (مشتق من الإغريقية القديمة genos) هو

استعمال مشترك على المستوى المحلي والوطني: تمّ تصوّر الوطن الإغريقي من خلال هذه اللفظة وكأنّه نسب أبويّ ضامّ. استعمال هذا النمط الاصطلاحيّ يعيد إنتاج وهم الاستمرارية. يجعل ممّا هو ليس سوى نتاجا للتاريخ جوهرًا، فالدولة الوطن شكل سياسيّ انتقاليّ، يُقدّم كمُعْطَى خَالِد. بالنسبة لهرزفيلد Herzfeld، يتماهى عملُ الأنثروبولوجيّ مع شعريّة اجتماعيّة حقّة (social poetics). يقوم على تحليل صيرورة التحويل هذه، وضع عمليّات في الحساب عن طريقها تُحوّل الوطنيّة الهويّة إلى حقيقة خالدة وإلى نسق من القيم المطلقة. إحدى الطرق المفضّلة لهذه البلاغة تتمثّل في إنتاج التضاوّدات الثنائيّة المعلنة على أنّها بديهية: مثلاً عند الإغريق البوليتوسموس politismos هو مرادف للثقافة وللحضارة ويُقرّن بالانتماء إلى أوروبا، يكون مضادًا للبربريّة، للتوحّش وللطمع، التي تُخصّ الأتراك. صيرورة إضفاء الصفة الجوهرية هذه، التي تسمو في الدوران الدائم للطّرز النمطيّة، لا تخلو من آثار سياسيّة مُعْتَبَرَة.

البناء الاستعاريّ للدولة ذات القوّة الكلّيّة يمكنه أن يتّخذ أشكالاً أخرى. في وصفه لبرنامج للدولة أعلنه الحكومة الهندية لتحديد وفيات الأطفال وسوء التغذية في الوسط الريفيّ، يبيّن كلّ من إيخيل غوبتا Akhil Gupta وجيمس فرغوسون James Ferguson⁽⁵⁴⁾ كيف أنّ مجموعة من الطقوس المتعلقة بالحراسة تمّ العمل بها والتي يكمن تأثيرها خاصّة تقوية مكانة التراتبيّة وجعل الناس في المستوى المحليّ يرون بأنّ السلطة تنبثق من الدولة المركزيّة. من بين الصور الأكثر دلالة تتمثّل في وصول سيارات الجيب الرسمية بغرض تفتيشات مفاجئة لموظّفين يتمثّل دورها في ضمان مراقبة مرؤوسيههم. استعارة الرأسيّة من مقوّمات تمثيل الدولة، تضمن فضائيّتها.

ففكرة كون الدولة فوق الناس التي تمارس عليهم سلطتها تُسهم في ملاءمة المسافة الفاصلة بين محيط هذا السياسي المكثف ومحيط النشاطات الاجتماعية الأخرى. تهتم الأنثروبولوجيا خاصة بالدولة كبناء ثقافي، لأنها تعتبر مثل ويبر Weber بأنها لا تقتصر على المفهوم التشريعي الذي يسمح بتثبيتها وموضعها. كتب ويبر Weber قائلاً: «هذه البنيات الشاملة التي تمثل جزءاً من ذهنية الحياة اليومية أو من الفكر التشريعي، كما كتب ويبر Weber، ما هي سوى تمثيلات لشيء ما هو في جزء منه من وجود في ذاته، بالنسبة للجزء الآخر وجود-سابق يسبح في أذهان الناس الواقعيين (ليس فقط القضاة أو الموظفين، لكن أيضاً "الجمهور") الذي توجّه نحوه نشاطها»⁽⁵⁵⁾.

ليست الدولة مجرد معطى مؤسساتي، إنها نتاج عقيدة: فالدولة هي دوماً أيضاً فكرة مثالية للدولة: يجب إذن ألا تُعامل كمجرد تنظيم مادي. هي نتيجة، نمو لنشاط بشر. إنها الفكرة المثالية للدولة التي تسبح في أذهانهم، توجّه فعلهم. ليس هناك ما يُدهش أن تجد الأبحاث حول السياسي نفسها مُصابة بعدوى هذه المثالية وأن يكون لها نزوع إلى ترجيح رؤية تثبتتها بصفة ما كـ «بنية فوقية» متمتعة باستقلالية ذاتية اتضح أنها مصنوعة بمجرد التوقف عن عدم التمييز بين الموضوع والتمثيلات التي ينبثق عنها، خاصة منها ما يتعلق بالتفريق، بانشقاق من الصعب تجاوزه بين الدولة والمجتمع.

ألا يجب بالأحرى اعتبار الدولة كبناء معقد يستحق أن يُحلل انطلاقاً من نشاطات يتكوّن منها كما هي، على قدر ما تكون في المركز يكون مثلها في الهامش؟ يفهم من الدولة أن لا يُحتفظ سوى بالتجسّدات الأكثر بروزاً، البيروقراطيات، الجهاز التشريعي والبنيات القانونية، بشرط أن يُنسى كيف تندرج في «مَسَامُ المجتمع»، إذا ما استعدنا عبارة ماركس. مثالان يبيّنان هذه

الحقيقة التي لا بد من مراعاتها: من ناحية، الطريقة التي تجري بها سيرورة التمثيل، في التجدد الدائم للنشاط في الممارسة الانتخابية، والسلطات المُصَغَّرة في التسيير التي تُستعمل معًا وتُسهَّم في إعادة إنتاج التراكيب، بالغوص حتَّى في جسد المجتمع، صانعا تاريخه، مُشكِّلًا مستقبله، حيث الأهمية الاستكشافية لإثنولوجية ولتاريخ سياسي «تكون في مستوى الأرضية»⁽⁵⁶⁾. من ناحية أخرى، ملاحظة الفضاء المحدد حيث وُضعت للرهان العلاقة بين شرعية وعدم شرعية، مسألة الشرعية، حيث الخروج على القانون، يأتي الخرق ليلحق اضطرابا في ما هو رسمي وما هو قائم. ليس هناك في الحقيقة برآنية للهوامش، لكن بالأحرى مجموعة من النشاطات وحضور مُكثَّف للأطراف التي تشارك في دينامية الدولة تسمح لها بأن تتعدَّل، ولعلها تتخلَّق من جديد في وضعيات قُصوى⁽⁵⁷⁾.

فضلا عن ذلك، في الحدود التي تستمر فيها الدولة في علاقة تصوُّرية، التي لن تكون سوى الإيمان بالشرعية، أي بالطابع الشرعي لنسق من المقاييس، من الأهمية بمكان توضيح صيرورات تُنتج هذا التمثيل الذي «يسبح في أذهاننا». من بين هذه الإيمانات، فكرة أنَّ المواطنين عوملوا «بلا مبالاة» من قِبَل الدولة، أنَّ نفس القواعد تنطبق على الجميع بصفة متعادلة، بأنَّ عملها يتجسّد في العمل الإحصائي، وخاصة عملية إحصاء عدد المواطنين. والحال هذه، كما استطعنا تبينه في سياقات متميزة جيّدا، مثلما هي الهند⁽⁵⁸⁾، يوغسلافيا سابقا⁽⁵⁹⁾، فرنسا⁽⁶⁰⁾، بين مثال المعادلة المجردة (بالنسبة للدولة، جميع المواطنين متساوون)، هناك انزياح حقيقي.

فكرة أخرى تُسهَّم في دعم وزن الدولة تُلَمَّحُ إلى طابعها الوطني. يُوضَّحُ لنا المؤرِّخون الطريقة التي أُنتجت بها «مجموعات مُتَخَيِّلة». هناك أيضا، تتم

معالجة المسافة القائمة بين التمثيل والدولة كتنظيم «طبيعي» للمجتمع والواقع المعقّد للصوررات التي تُسهم في توحيد مجموعات سكانية على مستوى الحدود الترابية واللغوية، هي في الغالب غير متجانسة⁽⁶¹⁾. يتم استحضار أساطير تأسيسية، صور بطولات من أجل إنتاج هذا التمثيل لِكُلِّية مُحْتَوِيَةٍ ومُتَجَانِسَةٍ. تعيين الحدود الترابية، الانتماء للأهالي، التجذّر⁽⁶²⁾ تغذي الرواية السائدة المنقولة عن طريق الجهاز المدرسي تحت عنوان التاريخ الوطني.

لا يدعو إلى الدهشة كونُ البناء الثقافي للدولة يكون في قلب اهتمامات الأنثروبولوجيين: فالأعمال المكرّسة للتظاهرات المتعدّدة لإحياء ذكريات الحرب في الطقوسيات، الأشكال المتحفية⁽⁶³⁾، للهاكل الموروثة⁽⁶⁴⁾، وللدّاب الشفوي. كلّ ذلك يوفّر بيانات لها دلالتها. نفس الشيء، دراسة طقوسيات الحكم⁽⁶⁵⁾ تسمح أكثر بفهم ما هو خاضع للرهان ليس فقط في التظاهرات الاحتفالية، بل في هذه المظاهر الدورية للنشاط السياسي التي تشكّلها الحملات الانتخابية والطقوس الممارّسة من قِبَل الوطنيين والمحليّين.

يُنْتِجُ عمل الدولة عدّة تأثيرات محدّدة جيّداً⁽⁶⁶⁾: أولاً، يفردن المحكومين ويخضعهم للتنظيم؛ في المقام الثاني، يضع السّنن ويسنن بوسائله الإحصائية وطرقه النظامية والشرعية؛ أخيراً، يقوم بالتفضية، يخلق تحديدات وتخوما، ولا يتوقّف عن رعاية التعارض بين الداخل والخارج، بين ابن الوطن والغريب. فالدولة وظيفية ومقدّسة في آن واحد، وهذه الميزة المضاعفة هي التي تضمن لها الرسوخ أكثر من الأشكال المؤسّساتية الأخرى في الحقل السياسي. ممّا التناقضات تتفاقم بين الشمولية المبتغاة من قِبَل الدولة ومن يَحْدُمُهَا وواقع كونها لا تمثّل الجميع في نفس المرتبة مثلما تدّعي، حينئذ يكون هذا العمل الممتثل في هدم مخيلة الدولة يصبح أكثر ضرورة. حيث تكمن

أهمية طرح إشكالية هذا البعد الذي لم يعتن بها الاختصاصيون،
المختصون في السياسة والحقوقيون.

في سياق العولمة، يلاحظ إضعاف ليس فقط لقوة الدولة، عن طريق
الدور المُتقاسم بين السوق والتنظيمات المجاوزة للأوطان، بل التمثيلات
التي ترتبط بالدولة. فالترابعية الرأسية تجد نفسها مُزعزعة عن طريق تكاثر
الهيئات التي تعمل في فضاء عرَضِيٍّ ومترابط بينيًا. ليس أقول الدولة منذ
الآن فصاعداً هو المسألة قيد الطرح بقدر ما هو مطروح امْتِهَاثُهَا، تعددها
في سياق تفرض أشكال جديدة من الحكوماتية نفسها. لم تبق الدولة في
وضعية الإشراف من فوق: يكفي، فيما يمكن استنتاجه، اتخاذ مثال سياسات
التعديل البنائي حيث صندوق النقد الدولي FMI هو الذي يحرك الدمية
 ويفرض أهدافاً على الحكومات أن تراعيها وإلا فإنها سوف تكون عرضة
للإفلاس الاقتصادي. نفس الشيء، ضرورة قبول ضبط منظّمة مثل المنظمة
العالمية للتجارة OMC يبدو بالنسبة للكثيرين الأقل ضرراً، مع ذلك فإنه
بسبب الفرض التعسفي لقانون السوق قد تنبثق مخاطر الاختلال العميق
للاقتصاديات الوطنية.

الإثنوغرافية المجاوزة للوطن

إن تجاوز الوطنية ليست فقط من خصائص الرأسمالية المعاصرة،
إنها تحكم بالذات علاقات الحكم والمرجعيات الثقافية. في الواقع
من الواضح أنه من مهام الأنثروبولوجيا السياسية أن تأخذ بعين
الاعتبار آثار العالمية على اشتغال المنظمات التي تتحكم في الاقتصاد
والمجتمع. يمكن اتخاذ كمثال على هذه التجليات المؤسساتية
الجديدة ما فوق الوطنية نموذج الاتحاد الأوروبي. تجمعت فيه
ممثلين لثقافات وتقاليد سياسية مختلفة تعمل على تحقيق انسجام

تشريعيّ وبناء مشروع شامل. هذا التجلي يطرح العديد من الأسئلة على الأنثروبولوجي التي تعني آثار هذه المواجهة الدائمة بين هويّات مختلفة⁽⁶⁷⁾، بين لغات وتقاليد إدارية غير متجانسة في مشروع سياسيّ مشتركة⁽⁶⁸⁾؛ خلق أشكال من التعاون في إطار بيروقراطيّ موسّع⁽⁶⁹⁾؛ الآثار التطبيقية والرمزية لنسف الحدود الترابية وتغيير السّلم في هذه المواقع الجديدة للحكم⁽⁷⁰⁾.

التحليل الأنثروبولوجي هو هنا في مواجهة وجهها لوجه مع السؤال «ما الذي يُفكّر فيه» في المؤسسة⁽⁷¹⁾. عدم التجانس الثقافي، تعددية اللغات والتقاليد الذهنية تميّز هذا العالم. أيضاً، حسب البلدان، عمليات التكوين للوظائف الإدارية تكشف عن تناقضات كبيرة: للبريطانيين مقاربة «عمومية»؛ لا توجد عندهم، على خلاف فرنسا، مدرسة للإدارة متخصصة. في التقارير اليومية، تمسّ الخلافات أيضاً بوضوح سنن اللياقة بقدر ما تمسّ أشكال التعامل الاجتماعي؛ هذه الاختلافات قد تكون مصدراً لسوء الفهم، ولعلها تؤدي إلى الصراع حيث، من جنسية إلى أخرى، لا يُتردّد في تبادل السلوكات النمطية السلبية. ليس هناك ما يبعث على الدهشة إذن إذا ما كان، في هذا السياق، الرجوع إلى بعض مفاهيم مشتركة أمراً ضرورياً.

اللجنة ليست بيروقراطية مثل الأخريات، لأنّ الرّهان المفهوميّ يكون فيها جوهرياً: من ناحية، بفعل الدور المحرّك للمثال الأوروبي في بناء لم يكتمل أبداً؛ من ناحية أخرى، لكي يُسمح بمعاوضة النزعات النابذ للمركزة المرتبطة بالتباينات الوطنية. يقوم الجهاز الفكري، «ما يفكر فيه» في المؤسسة، على مفاهيم مشتركة، في نفس الوقت عملية وغامضة، مثل ذلك المفهوم المتعلق بمصلحة الجماعة intérêt communautaire المثارة على الدوام في الاجتماعات، في مواجهة ممثلي الدول الأعضاء. لمّا شدّتني الأهمية

الممنوحة لهذا المفهوم وبسبب الغموض الذي يكتنفه، توجّهت بالسؤال حول هذا الموضوع للموظفين الذين التقيت بهم، بدا لي أنّ الممارسة السياسية-الإدارية على الصعيد الأوروبي تُبنى باستخدام، وحتى بالترميح، لمثاليات من هذا الطراز، دون تمثّل كامل لها. إنّ مفهومًا مثل مفهوم المصلحة الأوروبية له بالخصوص، في هذا السياق، وظيفة وسم واعتراف. إنّ دالّ «طاف» يأتي نوعًا ما ليألم الخطاب الأهلي، لكن مدلوله يظلّ لايعيّن بوضوح: فالمصلحة الأوروبية «معبّأة بالمعنى فوق اللزوم».

توضّح المقاربة الأنثروبولوجية إلى أيّ حدّ مؤسسة تبدو بيروقراطية متمثلة في اللجنة الأوروبية تخدمها تمثيلات مختلفة. كلّما توغلنا في متاهات المؤسسة، كلما بدت أكثر مفاهيم النسق واللعبة المُحكّمة غير ملائمة لتضع في الحساب تعقيدا يسعى بالضبط إلى تنضيد هذه التمثيلات. الضغط الملحوظ بين صيرورات نابذة للمركز، التي مصدرها التعددية الثقافية، وبحث عن التجانس، بانسجام مع مكانة موظف أوروبي، أمر دالّ تماما. نحن هنا أمام وضعيّة خاصّة جدّا، لها علاقة بالطبيعة الخاصة للجنة. حيث تكمن أهمية توضيح عمليات منطقية تكون أحيانا غير متجانسة، تنضيدها، المسافات التي تدرجها.

من هذا المنظور، دراسة العلاقات بالحُكم تُوفّر وسيلة مهمّة لمعالجة السيرورات المؤسسية، بشرط ربطها بصفة واسعة بتحليل التمثيلات. مقارنة ممكنة لمنظمة مُجاوِزة للوطن مثل اللجنة الأوروبية تقوم على إبراز المظاهر البيروقراطية الخالصة للمنظمة. «من المفروض، "ذهنية" البيروقراطية العقلانية تعبّر عن نفسها بصفة شاملة عن طريق: (1) الشكلائية [...] (2) ميل الموظفين لمعالجة مهام الإدارة في اتجاه مادّي

ونفعي...». هذه الملاحظات لماكس ويبير⁽⁷²⁾ تنطبق أيضا على عالم بروكسيل. تقسيم صارم للمهام، توزيع للموظفين على مديريات عامة، هي نفسها متفرعة إلى مديريات تجمع كل واحدة منها عدة وحدات: هذا التشكيل الهرمي من خصائص عالم الإدارة. إنها سياسة الخطأ العضوية: مواقع كل واحد مشكّلة بوضوح. مفهوم التراتبية والممارسات التي تتعلق بها تبدو جوهرية. هكذا يمكن أن تُعتبر اللجنة كتجسيد ممتاز للنموذج البيروقراطي. بفعل ذلك، يتم الاحتفاظ بتمثيل ما تقدّمه المؤسسة عن نفسها، تمثيل عالم متجانس، يتمتع بعقلانية موحدة، مُنتجة لفاهيم مُشتركة. مع ذلك فإنّ هذا التحليل لا يضع في الحسبان الطابع المتعدد الأوطان للتنظيم ولللاقات الهوياتية المعقدة التي تتمّ فيه. تحت التجانس البيروقراطي الموجود في السطح تحدث ضغوطات مرتبطة بتنوع المرجعيات الثقافية. الوضعية التراتبية ليست دائما مرادفا للحكم في موقف يخضع للنسبية: شرعية رتبة أعلى من جنسية مختلفة يمكن على الدوام أن تكون عرضة للانتقاد، في الحدود التي قد يكون فيها تصرفه مُدركًا على أنه يعود إلى مرجعية مختلفة.

بالإضافة إلى ذلك، تحت الوحدة الظاهرة وشكلية التراتبيات، يُبيّن عالم من العلاقات أكثر مرونة، متمحورا حول مظاهر منح المعلومة وردّها - مصدر أساسي في مثل هذا النمط من التنظيم - حيث تتدخل في الأمر تقاربات مبنية على أساس الجنسية، وقد تكون أيضا مبنية على السياسة، أو على الدين. تحت النظام التراتبي، يوضح الأنثروبولوجي شبكات التقارب. يهيئ النسق في الواقع بصفة كافية مناطق غموض ليسهل عبور مثل هذه السبل غير الرسمية. فإذا ما كانت المواقف واضحة في الظاهر، ما أن يتم

كشط البطاقة حتى تبرز أخاديد. في المؤسسة، مسألة الحكم ككفاءة تأثير على عمل الآخرين هي حاضرة على الدوام. أيضا هل يجب أن يكون هناك وعي، في حالة اللجنة، بأن هذه السلطات تتغذى من التوتر الدائم بين تمثيلين: يفضل أحدهما التجانس والوحدة، في صورة مجموعة بشرية أوروبية تحققت أخيرا، أما الآخر فيتمحور بصفة قطعية على التنوع، وبالتالي اللاتجانس في الانتماءات الثقافية.

كمنظمات مجاوزة للأوطان، تمثل المؤسسات الأوروبية ميادين سياسية حيث يعاد رسم التوجهات الكبرى للعالم في اتجاه انفتاح أكبر على السوق، فالمهم إيجاد أشكال من الضبط تسمح بجعل هذا التطور مقبولا، والذي كان يُنظر إليه على أنه حتمي. إذ أنه، في هذا البحث عن توافق على أهداف مشتركة، مسألة الدلالات، اختيار الكلمات والمفاهيم تكون بارزة تماما وبصفة خاصة. كيف يمكن إيجاد اتفاق حول مقولات مشتركة تسمح بالتفكير والتصرف بانسجام؟ ينغرس هذا المشكل في ميادين الحكم المنبجسة من العولمة.

على المستوى الأوروبي، عندما يتم الجلوس حول الطاولة، مثلا في إطار مجلس للوزراء الأوروبيين، هل يصبح من الضرورة، أو بالأحرى التكلّم بنفس اللغة، على الأقل استعمال المصطلحات التي تكون قابليتها للترجمة متاحة. بموازاة التطورات الاقتصادية التي تضافرت انتشر معجم فرض نفسه في نفس الوقت. لقد ترددت كثيرا على الأسماع، على سبيل المثال، عبارة تدفق flexibility أو الشغل employability. لنلاحظ بأن هذه المفردات أصبح من الميسور ترجمتها إلى الفرنسية. لأنها أثارت مقاومة عنيفة: فخلال انعقاد المجلس الأوروبي الخارق للعادة حول الشغل في

نوفمبر 1997، كان الوفد الفرنسي يترجم flexibility بـ«المرونة souple» ، بينما كلمة تَدَفَّقُ flexibilité بدت لغويًا هي الأكثر ملاءمة. لكن في السياق الفرنسي يحمل مفهوم التدفق شحنة سلبية جدًا، فهو يشير إمكانية أن يكون في حوزة أصحاب العمل patronat وفق ما تريد من اليد العاملة المأجورة. في فترة تميّزت بانتشار البطالة، كان قبول المفاوضات الفرنسيين للمصطلح «تَدَفَّقُ flexibilité» حريًا بأن يمثّل شبه استفزاز اتجاه الشركاء الاجتماعيين. نفس الشيء، تستعمل بلدان أوروبا الشمالية مصطلح الشغل employability، الذي يحيل على القدرة على الحضور في سوق العمل وفق تكوين جيّد والذي يمكن أن يُترجم للفرنسية بسهولة؛ لكن هنا أيضًا، أصبحت مقبولة الكلمة عرضة للانتقاد. فالإحالة إلى الشغل l'employabilité في عالم العمل في بلادنا يعيد إلى الظرفية المتنامية للعمل التي تشير ضمنيًا إلى مسؤولية المأجورين.

إذا لم يكن الفرنسيون مستعدين لتمثّل هذه التجديدات اللغوية، البريطانيون، من ناحيتهم، لم يعجبهم إصرار الفرنسيين على استعمال كلمة «استبعاد exclusion». هنا أيضًا، لم يكن هناك أسهل من العثور لها على معادل لغوي في الإنجليزية. لكن هذا يستدعي الاعتراف بوجود واقع اجتماعي مشابه، في ما وراء المانش outre-Manche، لهذا المفهوم، وهو ما لم تكن الحكومة البريطانية مستعدة لقبوله.

هذه المعركة في التنقيب حول ترجمة بعض الكلمات تجري بدون هوادة في حلبة المؤسسات الأوروبية. ما هو في قلب المسألة في استعمال الكلمات، يتمثّل في إمكان قيام سياسة مشتركة، بينما حتى التواريخ والمظاهر الاجتماعية الوطنية تُبرِز تناقضات جمة. فقبول كلمة «أجنبي» لها أكثر من

نتائج قوية. إنها ترمز إلى الولوج إلى حقل دلاليّ مشترك، مصحوبا بخطر فقدان قطاع كامل من الثقافة السياسية الخاصة به. في سياق البناء الأوروبي، تمتلك اللغة سلطة خاصة، سلطة الاستباق الدائم في مواجهة الثقل النوعي للوطنيات. كما بينت الأمثلة المقدّمة، اختيار بعض الكلمات، الاتفاق الذي يحصل أو لا يحصل حولها، المناقشات التي تستثيرها، تجعل الفاعلين الوطنيين يتحمّلون عبء ديناميات سياسية ومفاهيمية والتي أحيانا يجتهدون في استبعاد أخذها في الحسبان. من المستحيل اليوم التهرّب من مناقشة التدفق، حتى في الدوائر النقابية التي تعلن المعارضة الأكثر صرامة للبييرالية الجديدة. فمع الكلمات، هناك مقولات تحوم وتأتي لتغذي المناقشة داخل المؤسسة وخارجها. في هذه المعركة المستمرة التي تتم في الحقل الدلاليّ، يمكن للكلمات أن تصبح سلاحا دفاعيًا شديد الفاعلية.

من بين الكلمات التي تمثّل عقبة في سيرورة انسجام ثقافات سياسية أوروبية، هناك عبارة «خدمة عامّة *service publique*». بخصوص الخدمات العامة، بلدان مثل فرنسا والمملكة المتحدة لهما مفهومان مختلفان جدًا. يستعمل البريطانيون مفهوم خدمة نافعة *publique utility* لنعت النشاطات التي توفّر خدمات تعتبر أساسية. يُفهم من خدمات نافعة سلع مختلفة شيئًا ما عن السلع الأخرى، بالطبع، لكنها تتكيف مع سيرورة عدم التنظيم التي يمتدحها الليبراليون. على العكس من ذلك، الخدمة العامة على الطريقة الفرنسية تؤكّد على خصوصية التعويضات الموجهة لسدّ الاحتياجات ذات الفائدة العامة. تتضمن فكرة الخدمة العامة مفهوم الإرادة العامة المجسّدة في الدولة، الجهة الشرعية الوحيدة المعوّضة للخدمات المؤفّرة بدون تمييز لكلّ المواطنين.

هل من الممكن الملاءمة بين الأجهزة التي اشتغلت حتى الآن وفق منطقها وفعاليتها الخاصة؟ هو ما بحثت عنه المجموعة [الأوروبية]، إنه بالأحرى تكيف هذا القطاع الاقتصادي مع مبادئ السوق، وبالأخص بعد التوقيع على العقد الموحد. وضع مبدأ المنافسة الحرة موضع التطبيق لن يكون لمدة طويلة منسجما مع وجود احتكار حقيقي في بعض البلدان للخدمات العمومية، في قطاعات كاملة من الاقتصاد. المادة 90 من اتفاقية روما، التي تعني الخدمات العامة، هي دالة بخصوص هذا الجانب: من ناحية، سُجِّلَ بأنَّ قواعد المنافسة تنطبق على هذا المجال مثل المجالات الأخرى؛ من ناحية أخرى تمَّ توقُّع حدود لهذا التطبيق يضع في الحسبان «المهمة الخاصة» المُستندة لهذه المؤسسات؛ أخيرا، تعود إلى اللجنة سلطة تطبيق هذه الإجراءات، دون أن تكون هناك حاجة إلى قرار المجلس. عن طريق المادة 90، نكون أمام بناء تواطئ شديد النمطية، بمفهوم مفتاحي، يتمثل في الخدمة ذات الفائدة الاقتصادية العامة. يتعلَّق الأمر هنا بمفهوم هجين، لكونه يجمع في مرّة واحدة بين توجيه يتخلّى عن الضبط وفلسفة تفضّل الانسجام الاجتماعي وهو ما يوحي به مفهوم الفائدة العامة.

نمى تشريع المجموعة الأوروبية الازدواجية المستمرة في مفهوم الخدمة الاقتصادية ذات الفائدة العامة. ميّزت السنوات 1988-1993 قرارات وتوجيهات تهدف إلى جعل التحرّر من القيود حتمي تمّ تقييده برزنامة محدّدة بدقّة، بناء عليها تمّ تحقيق انفتاح السوق في القطاعات الأساسية للنشاط (البريد، الاتصالات الهاتفية، النقل، الطاقة). مع أنّه، بالموازاة، سوف تؤدّي مراعاة الفائدة العامة إلى وضع خصوصية الخدمة العامة في الحسبان. هناك حكمان صدرا عن المحكمة الأوروبية دالّان بهذا الخصوص: تعليمة

كوربو Corbeau (19 ماي 1993)، بخصوص نزاع له علاقة بخدمة البريد، قِيلَ بكون ضرورة ضمان «خدمة ذات فائدة عامة» يمكن أن تُبرَّر تحديداً للمنافسة؛ الحكم المشترك لأميلو Almelo (27 أفريل 1994)، المتعلق بتوزيع الطاقة الكهربائية، أكد على أهمية المهمة ذات المنفعة العامة وما ينجر عنها من ضرورات، أن تضمن التوصيل، الاستمرارية والمساواة في الخدمة.

من منظور مشابه، أدرج الكتاب الأخضر حول الاتصالات الهاتفية لسنة 1987 مفهوم «الخدمة الكونية»، المستمدة من التشريع الأمريكي. فالخدمة الكونية مُعرَّفة بكونها «خدمة قاعدية مُقدَّمة للجميع، لكل المجموعة [الأوروبية]، بشروط قُوَّةٍ معقولة وبمستوى نوعيَّة مُوحَّدة». مُنْذُ، يُلَاحَظُ تداول مفاهيم الخدمة الكونية والخدمة ذات المنفعة الاقتصادية العامة في خطاب المجموعة [الأوروبية]. فقرار مجلس ديسمبر 1993 حول الاتصالات الهاتفية يحيل على الخدمة الكونية. فاللجنة، في اقتراحاتها التوجيهية بخصوص الطاقة، تحيل على ضرورات الخدمة العامة؛ اجتمع المجلس حول نفس الموضوع في نوفمبر 1994 مشيراً إلى «الفائدة الاقتصادية العامة».

في المستوى الأوروبي، يُلَاحَظُ إذن بأنَّ المقولات السائدة انطلاقاً من الثمانينيات هي مقولات الخدمة الكونية والخدمة ذات المنفعة الاقتصادية العامة. لكل من المفهومين دلالة مختلفة: تتعلق الخدمة الكونية بالتعويضات الضرورية لضمان انسجام المجموعة؛ الخدمة ذات المنفعة الاقتصادية العامة ليس لها نفس طابع الضرورة مثل الخدمة الكونية. تتعلق بالتكفل بالفائدة الجمعية للمستعملين في الميادين التي قد تتغير بفعل المنطق الخالص للسوق. هذا المفهوم يقارب بالأحرى التقليد الفرنسي المتعلق بالخدمة العامة. مع ذلك لا يتعلق الأمر بترجيح هذا التقليد: إذا ما تمَّ قبول الطابع الاستثنائي

للخدمة العامة بالنسبة لمبدأ المنافسة الحرة، أصبح ذلك منذئذ في حدود معينة جداً، تحيل إيجاباً بالرجوع إلى الخدمة الكونية.

كشفت الاستنساخات الحالية للخطاب حول الخدمة العامة أولاً عن المقاومة الخارقة للعادة لبعض الكلمات التي تحيل إلى مجموعة من التمثيلات المنسجمة نسبياً. في حالة الخدمة العامة، شوه بعدئذ تصدع هذا الانسجام. تمت معاينة نوع من إعادة تركيب للحقل الدلالي من جديد، عن طريق إدراج تعبير «خدمة كونية»، الذي بدا أنه موجّه جيّد لإذاعة المفهوم الليبرالي الجديد؛ في آذان المستعملين، «خدمة كونية» و«خدمة عمومية» لهما تقرّيباً نفس الصدى. هنا أيضاً، المسألة تتعلّق تماماً بالاستقبال، وفي الإمكان تصوّر تواطئ حيث في مقابل الاحتفاظ بمصطلح «خدمة» والاعتراف بتعويضات دنيا مقدّمة من قبل المجموعة لكل واحد، مقولة العامة، مع مفهوم المجموعة الذي تحيل عليه، يختفي مرّة واحدة.

سواء تعلّق الأمر بكلمات تؤسّس، بكلمات تقاوم، أو بكلمات توهم، دوران المعنى ملازمٌ لحياة المؤسسات. «ماذا يعني فعلاً، أن تكون مؤسسة ما أو بالأحرى مجموعة من النشاطات أو الأفكار المؤلفة تماماً، يجدها الأفراد أمامهم وتفرض نفسها بشكل من الأشكال عليهم؟» هكذا كتب مارسيل موس Marcel Mauss⁽⁷³⁾. من وحي هذه الملاحظة، يسجّل الفيلسوف فانسون دسكامبس Vincent Descombes من ناحيته بأن المؤسسات، بعيداً عن أن تكون فقط منظّمات، «هي إذن طرقاً في التفكير بقدر ما هي طرق في التصرف⁽⁷⁴⁾». فالمتصوّر والمادّي يوجدان بصفة شديدة الالتحام. أضف إلى ذلك أنّ «جراك» المفاهيم الذي يجري اليوم في إطار العولمة يستحقّ تحليلاً خاصاً.

تتعرض جدلية السياسي والثقافي في مجال العالم المجاوز للوطن الذي أُوعِلنا فيه اليوم لتجديد في التحليلات حيث يبرزُ تماها ما تُسهمُ به الأنثروبولوجيا، دون أن يحجب ذلك الإسهامات الخاصة بالعلوم السياسية وسوسيولوجية المنظمات. إنَّ سيرورات السلطة التي تخترق المؤسسات في تنظيمات اجتماعية وثقافية شيئا فشيئا أكثر تعقيدا تكون أكثر قابلية للفهم انطلاقا من مقارنة تضع في الحسبان بعناية كبيرة تشابك علاقات القوة وعلاقات المعنى في عالم هو في أوج تحوُّله. إنَّه التحدي الذي تطرحه على العلوم الاجتماعية تطورات العالم المعاصر: رفع هذا التحدي، لا يكمن في إنكار تقليد أسهم في تعريفنا أكثر بالمجتمعات الكثيرة البعد عن مجتمعاتنا، إنَّه توسيع لحقل بحوث لها صلة بمشاكل معاصرنا.

انبثاق المُعوَّلَم-السياسي:

من المعيشة إلى البقاء على قيد الحياة

هناك حاجة ماسة إلى تنمية إثنوغرافيا تعتني ببحث المواقع الجديدة للسلطة والسلطة-المضادة المجاوزة للأوطان، وتبثِّر تأثير تغيير الدرجة على وظيفية المؤسسات وإنتاجها. يندرج خطُّ البحث هذا في تأملٍ أوسع حول المسألة المعقَّدة، مسألة تغيير ما هو سياسي.

إنَّ التحليل بمصطلحات المؤسسات والفاعلين لا يضع في الحسبان إلا بصفة ناقصة ما يتحرَّك في العمق منذ خمس عشرة سنة. في الإمكان قياس حدود هذه المقاربة من خلال النقاش الذي أثاره والذي يتعلق قبل كل شيء بمسألة معرفة إن كانت سيادة الدول مهددة أم لا من قِبَل العولمة. يتم التفكير هنا حصريًا بالإحالة إلى علاقات قوَّة، مع احتمال خطر فقدان ما هو جوهري من مجال الرؤية، نقصد بذلك ما هو قائم فعلا في الحراك الذي

أصبح منذ الآن فصاعدا لا يمكن تلافيه والذي التزم به المواطنون وكذلك مسؤولوهم. هل لابد من الاكتفاء بتأملٍ مَبَّارٍ تماما حول مقارنة بين سلطات الدول وسلطات البنيات الدَّولِيَّة؟

مهما كان شرعيًا، الاهتمام بهذه المسألة يحمل خطورة إخفاء ظاهرة أكثر عمقا. فإعادة تنظيم السلطات والصعود بقوة لما هو مُجَاوِز للوطن على الصعيد الكوني ما هو سوى الجزء البارز من جبل الجليد. في العمق، ما هو موضع اتِّهام، هو المعنى نفسه الذي نعطيه اليوم للنشاط السياسي. باختصار، إنَّه تمثيل السياسي ما أصبح في طريقه بصفة جذرية إلى التحوُّل. فتغيير المواقع لا يتحدَّد فقط بظهور مشهد جديد حيث استبدلت السلطات القديمة القائمة بأخرى أكثر ملاءمة للتغيُّر بدرجة خاصة بالعمولة، وكأنَّه تمَّ تحويل أثاث قديم بغرض القيام بتطهير أوسع. بحيث أمكن القول أنَّه، من تحت بهرج المظاهر، محتوى الخزائن لم يتغيَّر.

ليس الأمر كذلك هنا: ما هو جديد، حقًا هو محتوى الأثاث. حتَّى وأنَّ هذه العناصر الجديدة لا تَدْخُلُ في الخزائن القديمة لكي يمكن استبدال هذه الأخيرة. يتعلق الأمر طبعًا باستعارة، بقصد تجسيد الأطروحة التالية: تغيير موقع السياسي يتحدَّد بإعادة تعريف شامل لمعنى الفعل السياسي ولأهدافه. ليس لإعادة التعريف هذه بعد معرفي فقط، فهي تتبلور في صيغ من التصرُّف وفي بناءات تنظيمية ومؤسَّساتية، وأيضا في طرح مسائل سوف تستقطب النقاش العمومي وبناء نمط الموقع الذي يجري فيه هذا النقاش. لهذه الأطروحة نتيجة ثقيلة: تستلزم في الواقع أن يكون انبثاق مشهد جديد مُجَاوِز للوطن هو أثرٌ لتحوُّل في عمق علاقتنا بالسياسة وليس سببا له. ما يعني أنَّه في البحث، على المتوالية المؤسَّساتية أن تترك المجال لمعالجة بحثية

حول تمثيلاتنا في السياسة. لأنه هنا، ونكرر ذلك، حصل فعلا تغيير للموقع
تمكنا من رصد آثاره الأكثر وضوحا.

من أجل بلوغ المقصود في تحرّينا، من الأحسن الرجوع إلى الوراء شيئا
ما بالنسبة لمفاهيم هي كَلِيّة الوجود أكثر من مفهومي السيادة والدولة.
يمكن هنا استدعاء تجربة الأنثروبولوجيين، لأنّ هؤلاء الأخيرون بيّنوا جيّدا
بأنّ امتصاص النشاط الثقافي من قِبَل الدولة، ما جعل الدولة تصبح موقعا
للسياسي، هو نتاج سيرورة تاريخيّة وبالتالي يناسب عهدا مؤقتا. بيّنوا
بوضوح بأنّ الدولة لم تكن سوى صيغة للحكم من بين إمكانيات أخرى.
وفق هذه الشروط، الدمج غير المتأني بين الحداثة وبروز الدولة يمثل خطر
عدم فهم تَطَوُّرٍ يُوَصِّلُ بالضبط إلى تغيير موقع السياسي.

لنتّجه نحو حكوميّة عالميّة تُتَصَوَّرُ كوضعٍ قَيَّدَ التطبيق لقواعد مشتركة
من قِبَلِ سلطةٍ مُعْتَرَفٍ بشرعيّتها على الصعيد الكوني؟ يُوَضِّحُ المحلّلون الوزن
الجديد الذي حصلت عليه التنظيمات ما فوق الوطنية وظهور نسيج
منظّماتٍ «غير حكوميّة»، في وضعيّة غامضة أحيانا، لكنها نجحت في أن تحتلّ
طليعة المشهد في سياقات حيث حتى الآن لها سلطة دبلوماسية الدول
وحدها.

ما هو أوّلِيّ، هو هذا التغيير لموقع السياسي الذي يمكن أن يعبر عن
نفسه أو لا يعبر عبر إعادة تنظيم مؤسّساتي، لكنه على أيّ حال لا يُخْتَرَلُ
فيها. كما رأينا أعلاه، علينا محاولة رصد مادّة هذا التغيير للموقع، متجنّبين
الوقوع مرّة أخرى في الخطابات ذات النغمة الأخلاقيّة أو ذات الأثر النفسي
حول خيبة الأمل في السياسة.

أسهمت الأنثروبولوجيا السياسيّة في إزالة التشييء عن السياسي،
موضّحة إلى أيّ حدّ انتهى التركيز حول شكل الدولة إلى إخفاء التنوّع

الحقيقي لأوجه الحكم. تتفق في ذلك، كما رأينا سابقا، من بعض الأوجه، مع مسعى ميشال فوكو Michel Foucault وإلحاحه على ضرورة طرح مسألة «كيفية» ممارسة السلطة. من بين مجالات البحث المفتوحة من قِبَل مؤلف إرادة المعرفة la Volonté de savoir، هناك مجال يجب عدم إغفاله. يمكن قراءة الأعمال حول الحكم الحيوي كنوع من أصول الدولة-السماوية الحديثة، التي يسعى فوكو ليرز عقلانياتها الخاص. لكن في مسار البحث، تمثل ما كان يتعقبه في الطريقة المتبعة في «الضبط الملائم بين الحكم السياسي الممارس على مواطنين مدنيين وحكم الرعوية الممارس على رعايا»⁽⁷⁵⁾.

هناك تقليدان مقصودان، وبالتالي، مجموعتان من التمثيلات لا تفرقان أبدا. من ناحية، مفهوم للحكم، حيث يُنظرُ إلى علاقة الحاكم بالمحكومين مجازا على أنها رعاية راع لقطيع. كانت التيمة الرعوية شائعة في المجتمعات الشرقية القديمة. التقليد الآخر، بيّنه بصفة مخصوصة أفلاطون في السياسة le politique، يرى في فن الحكم القدرة على تحقيق وحدة المدينة، بغرض «حياكة أروع الأنسجة جميعا»⁽⁷⁶⁾. يمكن القول بأن الدولة - الحامية شكّلت لحظة تاريخية خاصة لما نجحت في تجسيد التمثيلين في نفس اللُحمة الشاملة: الدولة كـ«حكم مُمَرَّز ومُمرَّز»، مُتَّجِهٌ صَوْبَ المواطن، والرعوية باعتبارها «حكما مُفَرَّدًا»⁽⁷⁷⁾ متَّجِها نحو الأفراد.

والحال هذه، يمكن التساؤل إن كانت هذه المقابلة بين الحكم الرعوي والدولة المُمرَّزة لم تختف اليوم. فإذا كان من اليوم فصاعدا حدث فصل في تمثيلنا السياسي وفي حياتنا السياسية بين ما يتعلّق بالفرد-المواطن وما له صلة بالمحكوم السياسي الحي. لابدّ من مراعاة الفصل الحاصل بين وجهة نظر المحكوم السياسي الحي ووجهة نظر الفرد-المواطن في ديناميته الخاصة

به. يمكن الحديث حينئذ عن قطيعة حقيقية، مع تصاعد قوي لتمثيل يضع انشغالات المعاش والمحافظة على الحياة في قلب التصرف السياسي، بينما حدثت إزاحة إشكالية المدينة والعلاقة بين الفرد والسيادة إلى المحل الثاني. يمكن التعبير عن تغيير الرهانات بصفة أخرى، في سؤال وحيد مطروح على كل منا: كيف سيكون عالمنا غدا؟ إنه الهاجس الأساسي الذي لا يوجه فقط علاقتنا بالسياسة، لكنه يحدد المكانة التي تُسند لهذا الشكل من الفعل والمواقع الجديدة المناسبة لممارسته.

إن العوامة غير مفصولة عن عدد من الظواهر التي تحتاج إلى تحليل من هذا المنظور والتي تحمل على التفكير في ما يشكل الحياة السياسية اليومية لكل منا. يشير بيرقسون Bergson للمعطيات المباشرة للوعي. يمكن شرح التعبير بمراعاة المعطيات المباشرة للسياسة، أي هذه الانشغالات التي أصبحت منذ الآن فصاعدا غير منفصلة عن صيغة وجودنا في مجتمع. تشترك جميعا في كونها تلقي بنا خارج العالم المحدد جيدا لمجموعة وطنية حيث التاريخ والتجانس النسبي في داخل حدودها الخاصة هما الضامنان للاستقرار والهدوء. وكأن شيئا أصابه الخلل، كل منا يسعى بطريقته لإدراكه مرجعا هذه الوضعية سواء إلى حادث (11 سبتمبر)، أو إلى نظام سببية لا نسيطر عليه (الارتفاع الحراري للمناخ).

أصبح هذا الإدراك لعجز يمثل خلفية التصرف السياسي. كل شيء يحصل وكأن القدرة على المبادرة المواطنة مرت بتأكيد متجدد مهما كانت درجة وضوحه بمسألة العجز هذه المرتبطة بالوعي بإعادة النظر الجذرية في شروط انتمائنا. هذه الحالة تومي في المقابل باهتمام جماعي أكثر تفش له صلة أقل بالعيش convivance (إذا ما سمح لي بهذه اللفظة الجديدة) منه

بالعيش *survance*. أدرجتُ عن قصد هذين المفهومين - التعايش والعيش - المشتقين بهدف توضيح من وجهة نظر الأنثروبولوجيا السياسية ملمحا جوهريا للعملة.

يناسب عالم الـ تعايش في الواقع عرفا سياسيا مُعْتَنَى به في إطار الدولة الوطنية وهو متمحور قبل كل شيء حول الانسجام التزامني بين كائنات تتحرك في عالم للمدينة مُوحٍ بالأمان أو، على الأقل، يوجّه أفعالهم بمراعاة هذا الأفق، مع أنهم يعانون من التمزّق بفعل صراعات لا تنتهي. لا يتطلب الـ تعايش فكرة عالم سلمي؛ فتح المجال لنظريات سياسية شديدة التناقض، بعضها يركّز على دور العنف وعلاقات الهيمنة باعتبارها ظابطة للعيش معاً، البعض الآخر يؤسّس الوحدة السياسية على تحديد عدو مشترك.

من المؤكّد، توجد رؤية أكثر لطفاً للتعايش، وهي التي نماها هابرماس Habermas في نظريته عن التصرف التواصلي، الذي يسند دوراً من الدرجة الأولى للطرق الحجاجيّة، وسائل أساسيّة، حسب هذا الفيلسوف، لحلّ الصراعات. لكن من الممكن أيضاً الاتفاق مع هوبس Hobbes، الذي حسبه المجتمع السياسي ينتج مباشرة عن الغريزة الهدّامة التي يتّصف بها الكائن البشري والتي تدفعه لأن يسلك مثل ذئب اتجاه أمثاله. ما يهّمنا هنا، هو أنّ منظري السياسة تحت نظرهم بعض حالات العالم التي تتطلّب الوجود الحقيقي أو الممكن لجماعات مستقرّة. يجعلوننا نفكّر في أنّ المنظور الأول للأفراد هو الحفاظ على هذا النمط من الجماعة حيث الدولة الوطنية تمثّل الشكل الاندماجي الأكثر اكتمالاً. يعني ذلك أننا بصدد تصرف سياسيّ حيث أنّ الدافع الكافي، كما يقول لايبنز Leibniz، ليس سوى إنجاز جماعة مستقرّة.

في سياق العولمة وشبكة التبعية البينية التي تُدخلها، لم يعد التعايش يمثل النظرة التي تأتي في المقام الأول للكائنات الاجتماعية، التي تعيّن نفسها منذ الآن فصاعداً أولوية أخرى. يمكن التساؤل إذا ما كانت النظريات التي نعود إليها عادة فعلاً قد وضعت في حسابها مثل هذا التغير في المرحلة. ليس من باب الصدفة أن نرى انبثاق خطابات جديدة التي تنظر بجديّة للسلبية الملتصقة بالعولمة والتهديدات التي تمثّلها بنفس القدر على الطبيعة وعلى المجتمع. من وجهة نظر أنثروبولوجيّة، هذا يؤدي إلى التساؤل من جديد حول حصافة بعض الرؤى المتجذّرة التي وجهت حتى الآن التحليلات والنظريات المتعلقة بالسياسة في المجتمع المعاصر. اليوم في هذه الأثناء، لابدّ طبعا من توضيح أن: الوعي بالخطورة واللا أمن ليس فقط مُعطى ظاهريّاً. فهو يدرج عدّة انشغالات أوسع كثيراً والتي تعيد شيئاً فشيئاً تشكيل علاقة الفرد بالسياسة، باعتبارها فعلاً جماعياً. هذا يعني بأنه، عند الاهتمام باللعبة المعقّدة لتراتيّة السلطات، لن تكون هناك إمكانية تجاهل تأثير التمثيلات العفوية، بل أيضاً صيغ الخبرة المتناهية التي تعيد صياغة إشكالية هذا الفعل في مصطلحات التوقع والاحتياط.

إنّ السبب الذي من أجله يصبح مفهوم العيش *survivance* حلقة مفهومية ضرورية. يمكنه مساعدتنا على التفكير في سياق تاريخي-سياسيّ موسوم بسقوط الصخرة التي شكلت بالنسبة للمجتمعات الغربية القوة العظيمة لدولة وطنية وحامية. يجب ألاّ تتملّكنا الدهش عندما يتأثر الأفراد ولو بصفة مباشرة بضياغ المَعَالِم الذي يترتب عن مثل هذا السقوط: من جانب العلاقات الاجتماعية، تُصاب الصلة الجمعيّة بالوهن، فتُشكّل في إطار مؤسّساتيّ حيث تُلَاحَظ الفجوات بصفة متزايدة؛ في الجانب التراي،

حدود كانت حتى وقت قريب لازمة للتفكير والعيش كجماعة تعرضت للانحواء لتفتح المجال واسعا لعالم على قدر شفاعته يبدو مُشوّشًا. مهما كانت السلطات الفعلية، سيطرت على الدولة، إلى حد كبير، شبكة من المعتقدات، فوجدت نفسها تحيا شروطا أحيانا حرجة، فبرز البديل الديني، حيث حصل استثمار رمزيّ على جانب كبير من الأهمية⁽⁷⁸⁾. لم تبق الدولة مُجسّدةً فقط لسلطة دَعَمٍ، لكنها أصبحت أيضا ضمانا بخصوص المستقبل. ما اختفى في نهاية القرن العشرين، هو هذه «القدرة على السيطرة على المستقبل» التي ميّزت انتصار الدولة الاجتماعية خلال سنوات النمو الاقتصادي التي تلت الحرب العالمية الثانية، والتي ارتبطت بالأمل في التقدّم الاجتماعي⁽⁷⁹⁾. في الصورة الجديدة، ما يتلاشى، هو بالضبط هذه الموقف الضامن لإمكانية انسجام بين حياقي الحاضرة ومستقبلي. المشكل لا يتمثل في تسيير المدينة، لأنّه بخصوص هذا الأمر تستمرّ الدولة في أن تقوم بالدور. نفس الأمر، بخصوص ما يتعلّق بالشرطة⁽⁸⁰⁾ ليس هناك ما يُثار. بعبارة أخرى، مسألة التعايش ليست هنا لازمة وتجد النظرية السياسية نفسها في موضع اتّهام في مواجهة مسألة موجهة قبل كلّ شيء نحو علاقة المحكومين بالمستقبل. هاهو إذن ما يطرح فعلا مسألة العيش، لأنّه منذ اليوم استقرّ في الأذهان عنصر شكّ دخل في توتر مع الأمل، الذي خلّقه الطُروحات العلمية والتقنية، بأنّه في الإمكان العيش أحسن ولمدّة أطول. فالمستقبل باعتباره تساؤلا دائما ولازما في وضعيّة حيث عوامل الشكّ تتضاعف: هذا المنظور يشكّل علاقتنا بالسياسة. أستعمل عن قصد مفهوم العيش، في مقابل فكرة البقاء التي تناسب البنية الأولية الموصوفة من قبيل إلياس كانيطي. بالنسبة لهذا الأخير، البقاء مرتبط بالقوّة. الباقي يشعر بأنّه

أكثر قوة من الجثث المُكْدَّسة حواليه. فهو يُلقي بنظرة رضى إلى الوراء على الأخطار التي نجا منها. على العكس من ذلك، العيش مقرون بالمستقبل ويتميز باعتباره قفزة نحو المستقبل. هنا، كل شيء يحيل إلى الهشاشة، إلى عدم الثقة في آتٍ ليس له مستقبل. بفعل ما أحدثه التقدم من أضرار، تحت طائلة غياب الأمن وأوجهه المتعددة، تحول الآتي إلى تهديد. كيف يمكن تجنب الشك؟ هكذا يستقر الإدراك الشائع بأنه ليس هناك هيئة بإمكانها حقًا السيطرة على هذا النوع من الظل المحمول الذي يثقل الحاضر.

السياسة - الْمُعْوَلَمَة ومسألة البقاء

المكانة التي تحتلها اليوم مؤسسات مجاوزة للأوطان مثل منظمة التجارة العالمية، منظمة الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي لا تعود فقط إلى وظيفتها في النسق المُعْوَلَم. نشهد في الحقيقة إعادة تشكيل للسياسة من جديد والتي، حتى وإن لم تتطلب إخمادا لجذوة الدولة-الوطن-عالم بدون سيادة، فإنها أصبحت غير متوافقة مع ترتيبات سلطوية مركزة بصفة حصرية على الحدود الترابية. لهذا فإن الخطابات المُركَّزة تقليديًا على الجدلية بين الحكم والمجتمع تتمحور حول تغيير السلم (أين يقع الحكم؟ ما هو الفضاء السياسي المناسب؟ الخ.)، بحثًا عن عودة مستحيلة للنظام، عن انسجام مفقود حيث يتمكن الاجتماعي من السيطرة على هذا الحكم سيطرة تُصبح شيئًا فشيئًا أكثر بُعدًا وغموضًا، ما سوف يسمح بتدارك اللاتوازنات والمُظالم. هذه الإعدادات النظرية والسياسية تشترك جميعًا في كونها تخضع لمنطق التعايش، بينما الممارسات التي تهمننا تجري في أفق العيش. إذا ما عدنا إلى التمييز الذي قام به ميشال فوكو Michel Foucault، نجد أن هذه الممارسات تحيل إلى البعد «الرعوي» للحكم وتوجهه أقل إلى «المحكومين

المدنيين» منها إلى «أفراد أحياء». إذا ما أمكن الحديث عن حكومية مُعَوَّلَمَة بخصوص هذه الكوكبة من المؤسسات والمنظمات المجاوزة للأوطان، ليس في اتجاه إعادة ترتيب ضمني، مثل حكم سيتطابق مع سلطات موجودة. هذا المنظور للأشياء يستند إلى إشكالية تعايش. تصنع هذه الإشكالية من الأمبراطورية الإنجاز الأخير للحاكمية المُعَوَّلَمَة. تُعَدُّ نمطا من البناء النظري يستند على نفس نموذج دولة الفلاسفة، الشكل الموجه إلى تنظيم حياة إلى مجموع المحكومين من المواطنين. لأنه، في مجتمعات حيث التهديد يمثل بعدا مندرجا في الحاضر، بعبارة أخرى يكون أساسيا تظهر منذ الآن فصاعدا مسائل الحياة والبقاء. بحيث أن أفكار التوازن والتراتب، العدالة والحق لا تأخذ معناها إلا من خلال منظور المخاطر والحذر.

ليس من باب الصدفة إذا ما كانت موضوعة الدوام قد أصبحت منذ اليوم فصاعدا تعقد بصفة عميقة الخطاب الذي يتناول المظالم ويكون حول العلاقات بين الحكم والمجتمع. هكذا، في عرضه للآتوازن المخيف بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة، يكتب الرئيس البرازيلي: «على التضامن مع الحياة أن ينتصر دوما على آليات الموت. فالديون لابد أن تُسدّد، لكن يجب ألا يعني التسديد إخماد أنفاس المستدين. إنّ الذين يملكون فائض الثروة النقدية عليهم أن يضعوا في الحسبان الضرر الاجتماعي الذي يصيب ثلاثة أرباع البشرية⁽⁸¹⁾». من هو المستدين وممن؟ الفقير الذي أعاره الغني، لكن من هو الذي يغرق كلّ يوم أكثر؟ الغني الذي يفرض قانونه على العالم ويستفيد من المظالم؟ في إثارته مرة أخرى مسألة الضرر الاجتماعي، لا يفعل الزعيم البرازيلي سوى تحريك السكين في الجرح. فهو يستدعي إلى الأذهان ضرورة إعادة التوازن، إعادة تنظيم المجتمع، يحيل بوضوح إلى الحياة («على التضامن مع الحياة»)، وعلى الموت (ضرورة تجاوز «آليات الموت»).

هذه العبارات، بعيدا عن كونها مسكّنة، تحتاج إلى أن ننتبه إليها كليّة. تحيل بالضبط إلى مسألة العيش، التي باسمها يرى هو نفسه عدم إمكان التمسك بالفروقات التقليدية، واستبعاد نفسه من ندوة دافوس لأنّه من بين الوجوه الهامة لبورتوآليغري. رمزيا، عبارات الخطاب والموقف الذي توحى به، تدفع بنا نحو إشكاليّة متعدّدة الأبعاد - يقول البعض نحو إشكاليّة مزدوجة- مادام الرئيس البرازيلي يقبل بوضوح أنّ فرضيّة الرغبة في «التضامن مع الحياة» تتطلب حضورا متزايدا في الميادين الجديدة للسياسة المجاوزة للأوطان.

على خلاف بسط العناية على الحيّ والمدنيّ التي سادت في حكومية الدولة الإلهية، أوصل الفصل بينهما في السياق التاريخي الذي نحياه إلى انبثاق مسألة العيش وإعادة توظيفها في فضاء سياسي، وهو إن كان يعيد تقسيم المجال التقليدي للـ«علاقات الدولية»، يتعدّاه من كل جانب. تضاعف هذا الفضاء مستبطنًا نوعا ما القلق الأنثروبولوجي في مواجهة التهديد من كلّ نوع، من الإرهاب إلى التهديدات الإيكولوجية التي تتعرض لها الكرة الأرضية، مع أنّ شكل الدولة-الوطن لم تكن في مستوى الاستجابة المرضية على مسألة حقوق الإنسان. في محاورته لهابرماس Habermas بخصوص الإرهاب وحادث 11 سبتمبر، قارن جاك دريدا Jacques Derrida الطريقة التي تنبثق بها الموت والهدم من داخل المجتمع بسيرورة تحصينيّة-ذاتيّة. فالضرر لا يأتي من الخارج، ليس نتاج عدوى: فالحيّ نفسه يسعى إل هدم حماياته الذاتية.

بالنسبة للفيلسوف، ما يميّز إدراك حادث 11 سبتمبر بالرجوع إلى الخلف، كونه لم يُعش فقط كاعتداء، عنيف حقًا، لكنّه مضى، لكنه أيضا

يفتح المجال لمستقبل يُفترض أن يكون أكثر تهديدا. «يتعلق الأمر بصدمة وبالتالي بحدث زمنيته لا تعلق لا تعلق لا بالحاضر الراهن ولا بالحاضر الذي مضى، لكن بما سيقع في المستقبل⁽⁸²⁾». ما استقر في الأذهان، هو الرهبة من الأسوأ - من اعتداء جرثومي، ولعله ذري. «تنتج الصدمة من المستقبل، عن التهديد بالأسوأ القادم بالأحرى أكثر منها عن اعتداء مضى و"انتهى"⁽⁸³⁾». في هذا السياق، يؤكد دريدا الدور الذي تقلدته المؤسسات الدولية، «مهما كانت نقائصها»، فيشير منظور «صورة جديدة، ليست بالضرورة للدولة، للسيادة الكونية». بخصوص ما وصفه هو نفسه بـ«المثالي»، يتساءل الفيلسوف إذا لم يكن من المناسب وصف بـ«الآلهة المقبلين» هذا «الشكل الأخير للسيادة الذي يوفق بين العدالة المطلقة والحق المطلق». ويشير بخصوص هذا الموضوع إلى «المسيحانية messianicité دون مسيحية⁽⁸⁴⁾ messianisme».

عندما أشرك دريدا فكرة فضاء قانوني-سياسي عالمي مع «ما سيأتي» حيث تحقيقه يعود إلى «إمكانية هذا الشيء المستحيل»، لا يتعلق الأمر هنا بمحاذير لفظية. يجب أن نقرأ فيها بالأحرى إرادة توضيح الصعوبة الخالكمارقة للعادة كي لا يتم تسطيح البعد الجديد للسياسة-المعومة بالارتباط برؤية مؤسسية خالصة. تقذف بنا السياسة-المعومة نحو نظام استباق وتحمل علامة النقص. لا يمكنها أن تنحصر في حدود علاقات القوة ولا تُدرَك على أنها شكل فوق الدولة. تنبني إلى درجة ما إلى جانب عالم التقسيمات الترايية، دون أن تفرض نفسها على الدول وعلى الوضعيات التقليدية للسيادة كحكم قائم. بين الدولة-الوطن والسياسة-المعومة، هناك نفس القطبية الموجودة بين نظام التعايش ونظام العيش. اليوم، السياسة

المُعَوَّلَمَة هي بصفة واسعة في تبعيّة لاستراتيجيات الدول-الوطنية. لكن، كما يبيّن تأثير المبادرات التي لها ملمح يتعلق باقتصاد البقاء، تفرض نظامها الخاص وتضع تحت الضغط سلطات لا تتحكّم فيها جيّدا. تصيب السياسة-المعوملة السيادة بالعدوى؛ بهذا يمكن تفسير الطريقة التي تفرض بها نفسها تيمات تتكفّل بها المنظّمات غير الحكوميّة.

على صعيد الممارسات الملموسة، إعادة التوجيه هذه لأهداف العمل الجماعي، المتكفّل به من قبل السياسة-المعوملة، تعبّر عن نفسها بعدد من التحوّلات في استخدام تقنيات الحكم. تُلاحَظ تعدّدية في الفواعل الذين يتدخّلون في فضاء ترابطات في حيّزها يُسهّم تغيير السَلَم في إعادة تشكيل صياغة المشاكل وطرق المداولة وكذلك اتخاذ القرار في نفس الوقت. ف«التصرّف في عالم غير مضمون»⁽⁸⁵⁾ يتطلّب بالذات إعادة تشكيل علاقات بين السياسة والخبرة وأخذ في الاعتبار معايير تفلت من عمل الدولة. حالة التجنّد بخصوص المناخ دالة بالنسبة لهذا الأمر. يمكن بالخصوص توضيح كيف أن إقامة نماذج لتغيير المناخ لعبت دورا فعّالا في سيرورة المفاوضات التي أوصلت إلى التحوّل الذي مثّله قمّة الأرض في ريوRio. في نفس الوقت، كانت عامل شقاق بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب: انتقد ممثلو هذه الأخيرة نموذجا مُعَوَّلَمًا، والذي حسبها، ظلّ يتجاهل الخلافات لصالح الأولى، واضعا على نفس الصعيد عمليات انبعاث الغاز الحراري الصادر عن الشمال والجنوب معا. مع أنّه، من وجهة نظرها، في حالة، تعلّق الأمر فيها بانبعاثات «تَرْفِيّة»، وفي حالة الانبعاثات الأخرى تعلّق الأمر بِالْقُوَبِ⁽⁸⁶⁾. فالتسوية بين الشمال والجنوب في توجيه نفس النقد هو تجاهل للتفاوتات.

هذا النقاش حول حيادية النماذج يسجل جيّدا إلى أي حدّ أنّ التنمية المستدامة، وبالأخصّ بالنظر إلى مسألة المناخ، مثل أغلب الرهانات المرتبطة بسياسة العيش، تفتح مجالا للنزاع الذي بقدر ما يتميز بتنوّع المتدخلين (ممثّلين للدول والمنظمات الدولية، خبراء، تكتلات اقتصادية، المنظّمات غير الحكومية ONG)، بقدر ما يتميز بدخول خطاب عالم في قلب الحلبة السياسية. السياسة - المَعوَلمة ليست فقط فضاء حيث يتمّ تبادل حيثيات معيّنة، يتمّ فيها أيضا التفاوض حول توجيهات سوف تفرض نفسها تدريجيّا على المستوى المحلي والوطني. لهذا النشاط تأثير مباشر على رزنامة الحُكّام. تنتج أيضا أدوات جديدة، «شبكات مفهوميّة»⁽⁸⁸⁾ تسمح بإعادة صياغة توجيهات الحكوماتيّة من خارج الحدود الوطنيّة.

هكذا وضح أنيليس ريلس Annelise Riles جيّدا كيف، في ميدان مثل حقوق الإنسان، تمّ خلق منطق معياريّ جديد، من خارج البيروقراطيّات الوطنيّة، في المنظّمات الدوليّة لكي تفرض نفسها فيما بعد على حكومات الدول⁽⁸⁹⁾. في مقارنتهما بين برنامجين اجتماعيين وضعا وبينهما فارق عشرة سنوات، يوضّح كل من أخيل غوبتا Akhil Gupta وآرادانا شارما Aradhana Sharma إلى أيّ درجة تتلقّى الممارسات اليوم تأثير الخطابات والمعايير الإيديولوجية المنقولة من قبِل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتنتهي بإعادة النظر في ما هو واقع⁽⁹⁰⁾. في البرنامج الأكثر معاصرة لنا، هناك إلحاح على أهميّة مشاركة السكّان. تمثّل الوصاية empowerment مفهوما جوهريّا. على العاملين أن يتكفّلوا بأنفسهم، أن يتحمّلوا المسؤولية، أن يصبحوا فاعلين اجتماعيين بالكامل. عكس أعراف الدولة الإلهيّة تفرض مقاربة ليبرالية جديدة نفسها تمنح الأفضلية للفرد وتكون منسجمة مع

متطلبات سياسات الترشيح البنائي والتي تستدعي بدورها تحمّل «المسؤولية» (من قِبَل الدول النامية). هذه العدوى في الأفكار⁽⁹¹⁾ دالة وتقدّر الأهمية التي أصبحت اليوم لتنمية إثنوغرافيا للعالم السياسي المُجاوِز للأوطان⁽⁹²⁾، والتفكير في خصوصية السياسة-المُعَوْلَمة، ليس في نموذج لدولة ذات مرتبة عليا، لكن كخاتمة على ضوابط، على المفاهيم العَرَضِيَّة، على معايير نقاش، على مصطلحات تفاوض تنتشر في الكيان كلّهُ للمجتمعات وتقدح في الأذهان التي تحكمها.

لا لتحدد السياسة - المَعْوَلَمة في مجموعة من هيئات التفاوض وأخذ القرار. هي أيضا المسرح الذي تتجسّد فيه قوّة جمعيّة، مكوّنة من التوتّرات، بالأحرى المواجهات، المُجَنَّدَة لأطراف نابعة من خليط من الفئات. هذه التجنيدات لها مضامين متنوّعة جدّا مادامت يمكنها أيضا أن تعبّر عن العنف وعن الصراع الذي يوفّر مادة لنوع من الإجماع البشري: من ناحية، الاحتجاجات الكبرى العالميّة المتناوبة في مواجهة قِمَم البلدان الغنيّة؛ من ناحية أخرى، الحركات المتعاطفة، تدفّق الهبات والتطوُّع عند حدوث الكوارث الكبرى التي تصيب كوكبنا.

يجب عدم احتقار هذا البعد المذهل للعوامة. فلأننا إلى حدّ ما أسرعنا كثيرا في فكّ السحر عن العالم مرادف الحداثة، أصبح الأنثروبولوجي في وضع مريح لكي يعيد ترميم الحمولة الرمزية لهذه المشاعر الكبرى الكونية التي تثيرها الكوارث الطبيعيّة والمآسي البشريّة: فَسَعَةُ ردّ الفعل التي لوحظت إثر تسونامي تعكس القلق العميق الذي له صلة ببقاء النوع. هنا، يعود المقدّس من جديد ويظهر في السلوكات الخيريّة والنزوع للعتاء.

لا يكفي تفسير سعة ردّ الفعل الخيريّ باعتباره ظاهرة عرضيّة، ردّ فعل قابل للتفسير إجمالاً بعناصر سياقيّة. لا بدّ من أن يُنظر لمسألة البقاء بجديّة، للطريقة التي تُفرضُ بها منذ اليوم فصاعداً كرهان مواطنة، بصفة مُعوّلة أكثر منها محلّيّة. ليقم القلق الأنثروبولوجي المبرّر على البقاء ليس فقط بإعادة صياغة تمثيلنا للعالم، لكن أيضاً لطرق الفعل السياسي، مغيراً في الأولويات، مثلاً لنقاشات جديدة وأنماطاً من المبادرات غير المسبوقة، هاهو إذن ما يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير بالنسبة للذين هم اليوم يتساءلون عن مستقبل العلاقات بين الفرد والجماعة، و، أبعد من ذلك، عن السياسة والمقدّس.

هذا التحقيق الملموس للسياسة - المُعوّلة على الصعيد العاطفي يأخذ أحياناً مظهر مشهد رديء، خليط غريب يعود إلى اتصال مُمثّلين قَدِمُوا من مساح مختلفة. مثل هذه المقابلة التي تجمع، على مصطبة مُجمّع دافوس forum Davos، الرئيس لولا Lula الذي وصلَ لِلتَّوَّ من بورطو أليغرو Porto Alegre، مستشار المالية غوردن بروون Gordon Brown، الرئيس الطانزاني بن جامين مكابا Benjamin Mkapa وبيل غاطيس Bill Gates، الرجل الأكثر ثراءً في العالم. ها هم جميعاً يشتركون في تنشيط إحدى الدورات البارزة المخصّصة للفقر في العالم. قاموا متتابعين، يشرحون كم ينقص من النقود للقضاء على الفقر في إفريقيا، على الأمراض، مثل الكساح، تقتل كلّ يوم آلاف الأطفال، يشتركون من عدم الكفاية في مساعدة التنمية، في غياب إرادة سياسية حقيقيّة. كان الجمهور المتكوّن من مشاهير الاقتصاديين الدوليين يستمع بأدب، لما فجأة توجّهت الممثلة شارون ستون Sharon Stone للقاعة بسؤال، داعية المشاركين أن يقدّموا هبات من أجل هذه القضية. في لحظات قليلة حصلت على مليون دولار⁽⁹³⁾.

من خلال أداءات تنطلق من هذه الاستعراضات الخيرية إلى التظاهرات الجماهيرية الكبرى، التي تستدعي بدورها مواجهة أصوات الأقوياء والفقراء تتيح السياسة-المُعَوْلَمَة تَلْمَسْ هشاشة العالم موحية بحلول ممكنة، مبادرات تسمح بإصلاح الآثار الكارثية المتولدة عن إعادة إنتاج ما يشبهها في مجتمعاتنا.

ليس من باب الصدفة إن كان بعد المَقْدَسِ حاضِرًا، إلى درجة أنه في الإمكان مقارنة التجنيدات التي تُحْدِثُها الكوارث الكبرى بطقوسيات تكفيرية حقيقية. في تَشْبُعِهَا بعدم الثقة في المستقبل، لا تَسْتَحْذُ السياسة-المُعَوْلَمَة فقط على الْعِلْم والخبرة، حتَّى وإن كانت هاتان الأخيرتان هما بصفة متزايدة طرفا معنيًا في المجالات التي تُعالج فيها التنمية المُسْتَدَامَة ووسائل التغلب على الفقر. يكون الأمل والإيمان حاضرين بقوة في المشاعر التي تستثيرها. في إشراكه لفكرة إله في مستقبل الديمقراطية الموسوم بتجاوز سيادة الدولة الوطنية، يردّد دَرِيدا Derrida ، بطريقته، هذه الإحراجات التي ينتجها الفضاء السياسي المُعَوْلَم. مع أنّه، في إشكالية التعايش، يجد فكُّ الارتباط بين الديني والسياسي جوهره في المثلث اللائكي المتعلّق بالفصل بين الكنيسة والدولة، الذي يدّعي فصل عالم المعتقد وتسيير المدينة، في أفق العيش، يصبح هذا النمط من الانغلاق إشكاليًا. يظهر التنازع على النفوذ بين المقدّس والديني أيضًا بصفة أكثر وضوحًا في الاحتفاليّات الوسائطيّة منه في الخطابات حول العالميّة. فأتباع فكرة السياسة الكونية أو العالميّة المناوبة لا ينفكّون، كما لوحظ، يبشّرون بالجنّة على الأرض أو صورة القديس فرنسوا داسيز François d'Assise.

النظر بجديّة تعقيد السياسة-المُعَوْلَمَة، طابعها المتعدّد الأبعاد، تعدّدية المسارح التي تُستخدم فيها، ذلك هو التحديّ الذي ينتظر الأنثروبولوجيا. بيّنت في السابق كفاءتها على مراعاة التجليات حيث تنظيم السلطات يجب أن يكون مُمَفَّهَمًا خلافا للرجوع إلى الدولة. اليوم، يتعلّق الأمر بالتفكير في نتائج العولمة، ليس فقط في حدود التحولات المؤسّساتيّة، لكن بالسعي بإدراك أحسن لإعادة صياغة الممارسات والتمثيلات في أفق العيش. من أجل ذلك، وبصفة نهائيّة، تمثّل الإثنوغرافيا صيغة بحث ثمينة تسمح بمراعاة أحسن لهذا النظام الجديد من الفعل الذي يُمارَس في أماكن وفي أشكال حيث لابدّ من تقصُّ يتطلّب عملا مزدوجا مفهوميّا وإميريقيّا. فبالقيام بهذا التقصّي للشبكات، للسلطات وللسلطات-المُضادّة المجاوزة للأوطان، يفتح الأنثروبولوجيون ورشات جديدة ويساهمون بذلك في توضيح الرهانات، النتائج والتأثير السياسي للعولمة.

الفصل الرابع

عُنْفٌ فِي الْعَوْلَمَةِ

من النتائج الأكثر بروزاً للعولمة تلك المتعلقة بازدياد خطورة التفاوتات. فالثروة العالمية ازدادت، بينما التفاوتات تعمقت. اليوم 2% من سكان المعمورة الراشدين الأكثر ثراءً يركزون نصف الثروة من المَعْدَّات في العالم، بينما نصف السكان في العالم لا يتوفرون سوى على 1%. في هذا السياق، يبلغ الفقر مستوى مرتفع جداً: 20% من سكان العالم يعيشون بأقل من دولار واحد في اليوم وما يقارب نصف البشرية يعيشون بأقل من دولارين. بالرجوع إلى الرقم المُقَدَّم أثناء انعقاد قَمَّة جوهانسبورغ سنة 2002، اتضح أنَّ ثلث سَكَّان العالم يعيشون في الفقر وحوالي مليار من البشر لا يجدون ما يسدُّ أودهم. حسب برنامج الولايات المتحدة للتنمية (ب و م ت PNUD)، «ما بين 5% الأكثر ثراءً و5% الأكثر فقراً في المعمورة، يبلغ الفارق في المداخل اليوم 74 لواحد مقابل 30 لواحد سنة 1960⁽¹⁾». تظلُّ مجتمعات كاملة بعيداً عن ديناميات العولمة، دون ارتباط، أو بالأحرى مهمَّشة، تعيش في ظلِّ تعسُّف السلطات التي هي منحرفة أكثر منها مُتَسَلِّطَةً. فالعلاقات بين الشمال والجنوب واقعة تحت مؤشِّر هذا الفارق الذي يتجه نحو التضخُّم: متوسط الدخل في سويسرا يعادل 400 مرَّة مثيله في راوندا، موزمبيق وإثيوبيا. ما لا تقوله هذه الأرقام، هو أنَّ البلدان الأكثر عرضة للبؤس الاقتصادي هم أيضاً بصفة مباشرة المعنَّين أكثر بالعنف: حروب، مجازر، بدون الحديث عن الأشكال اليومية لفقدان الأمن في عدد من البلدان التي فقدت احتكار العنف الذي هو سبب وجودها.

العنف، موضوع أنثروبولوجي

بالنسبة لهذا العنف، الأنثروبولوجيون هم المؤهلون أكثر من غيرهم لملاحظة حقيقته في الميدان. لم يكن من باب الصدفة وجود العديد من الأعمال التي تعطي مكانة هامة لهذه المسألة، وكأنَّ العناية بالملامح الثقافية، التقاليد، طول المدة خلّفت موقعها لانجذاب جديد نحو الخصومات، الوضعيات الملحّة، عدم الشرعيّة. لقد تمَّ استبدال التفكير المهيمن لمدة طويلة حول البعيد والغريب باعتباره حاملا لثقافة وحضارة برؤية متشائمة لإثنوغرافيا تُوغِّل في قلب الظُّلُمات.

تَعَارُضٌ مثل ذاك يمكن أن يَبْدُو مُجْمَلًا. من ناحية، اهتمَّ الأنثروبولوجيون منذ عهد قديم بموضوعات الحرب والعنف؛ من ناحية أخرى، اليوم أيضا، مؤسسات ثقافيّة مثل القرابة، الرمزيّ، الأساطير والأديان تمثّل موضوعا لأعمال مُعمّقة. لكن لا بدّ من الاعتراف بوضوح بأنه هناك ابتعادٌ عن النظرة ذلك بدون نتيجة، التي تكون في نفس الوقت مُحَمَّلَةً بالحنين والإعجاب والتي نظر من خلالها أسلافنا إلى هذه العوالم التي كانت تزخر بـ«غابات من الرموز» غنيّة وكثيفة⁽²⁾. هكذا، فإنَّ العناية بتجربة فرد تكون حياته تحوّلت دون رجعة بفعل تجربة التعسّف والعنف، هاربا في الطرقات، مقبلا على تضخيم مخيّمات اللاجئين، محاولا بجميع الوسائل بلوغ مناطق أكثر أمنا، لكنه يلقي الرفض من بلدان تحاول بجميع الوسائل أن تحمي نفسها ضدّ ما يحدّده قادتُها باعتباره «بؤس العالم»، لن تكون بدون نتيجة.

في البداية، يُلاحَظُ بروز أنثروبولوجيا حيث مسألة المعاناة والموت توصل إلى عدم مركزة تفكيرٍ ظلَّ لوقت طويل متمحورا حول الثنائي: طبيعة/ثقافة وموسوم بالتوافقات المطمئنة من قِبَلِ البنيويّة، التي قدّمت

الثقافة باعتبارها المقدرة البشرية المتجاوزة لإجبارات الطبيعة مُنشئة مؤسسات وقواعد قابلة لضمان بقاء المجتمع. بعكس هذا المفهوم الذي يجعل من التبادل الضابط الأقوى لمستقبل بشري يبحث عن الانسجام، يُعد جورج باطاي⁽³⁾ Georges Bataile من القلائل الذين أشاروا إلى الممارسات الهدامة، وبالأحرى ذاتية الهدم، معتبرا الغلو في أشكاله الأكثر تطرفاً خاصية للمجتمعات البشرية. حيث اعتنى بممارسات مثل البوتلاتش potlatch، الذي يوقعه في أفق الموت. ليس من باب الصدفة أن يحيل أنثروبولوجيو العنف بصراحة إلى باطاي للتفكير في وضعيات قصوى، مع أن هذا الأخير لم يقدم نفسه أبداً باعتباره مختصاً في هذا المجال. لكن علينا ألا ننسى بأنه أعد عمله وطوّر تجربة معهد السوسيولوجيا⁽⁴⁾ في سياق أوروبي حيث كان الأسوأ فارضاً نفسه على الراهن.

في درجة ثانية، كان للأنثروبولوجيا على الدوام نزوع للعناية بالهامش أكثر من عنايتها بالمركز. مُسلطة الضوء على مجتمعات، اندمجت في دول-أوطان، لا تشارك في الحكومة وفي اتخاذ القرار، هي قادرة على معالجة الوقائع في ميدان علاقات حكم مَسْتَه العولمة. إنه هكذا تمكّننا من مساهمات هامة إثنوغرافية حول مناطق حيث تحكّم الدولة يعاني من الضعف، وبالخصوص هو في وضعيات تبعيّة بالنسبة للنظام ما بعد الكولونيالي المفروض من قبل القوى الاقتصادية الدولية، في إفريقيا، في أمريكا اللاتينية وفي آسيا الجنوبية. في هذه الشروط، الحدود بين العمومي والخاص، بين الشرعي وغير الشرعي تتجه نحو الامحاء.

انضح أن التفكير انطلاقاً من الهوامش ضروري إذا ما كانت هناك رغبة في محاولة فهم ظواهر تم وضعها بتسرّع تحت عناوين من مثل «فساد» أو

«عنف». على الدوام تطرح نفسها فكرة أن دور الدولة يتمثل في تسيير السكان الذين ظلوا على الهامش وتأمينهم، ليس فقط من وجهة نظر جغرافية أو بفعل انتمائهم العرقي، لكن أيضا لأنهم لم يستجيبوا لمعايير «الحدثة» الاقتصادية والسياسية. نُظِرَ إلى غيريتهم كمظهر عتاقة والتي تدعمت بمقاومة للحضارة. هذا يعني أنه، بادعاء إدماج مختلف الهويات التي تُنتج جميعا الوطن في تنوعه، تتعامل الإدارات المركزية على الدوام بازدواجية بين المواطنين الشرعيين والذين تمّ نبذهم بسبب محافظتهم وعدم قدرتهم المفترضة على الاندماج. في عالم ما بعد الكولونيالية، إنتاج الهوامش ملازم للنشاط الحكومي.

هذا الأمر قابل للمراجعة في ميدان محدّد جيّد: من المعروف أن تأثير الدولة يُقاسُ بقدرتها على ضمان الأمن في حدود ترابية معينة وبإنتاجها لتمثيل متجانس للمجتمع الذي تُضبطه، حيث المواطنون- الأفراد يظهرون وكأنهم يتمتعون بنفس الحقوق ويقومون بواجبات متماثلة. يؤسّس هذا التجانس إمكانية إنتاج أدوات إحصائية تسمح بقياس السكان، بتحليل الحقائق الاقتصادية والاجتماعية، والقيام بتوقعات ستؤجّه السياسات العامة. فضلا عن ذلك، أثر الشفافية الذي يطبع فعل الدولة يتميز بتمكين كلّ مواطن من وثيقة تُسجّل فيها هويته. امتلاك وثائق هوية هو علامة على اندراج في الدولة-الوطن. والحال هذه، إذا ما وضعنا أنفسنا في موقع الهوامش، نبيّن أن السلطة الممارسة من قبل المركز تتميز أيضا، سلبا، بقدرتها على إنتاج المُعتم، فترفض منح هذه الوثائق لأعضاء بعض المجموعات، أو بإنكار صحة الوثائق التي تقدّمها. بصفة أوسع، المسألة المطروحة تتمثل في أن للعوامة، بعيدا عن تلخيصها في كونها فعالية إيجابية تتيح الانتقال المُعمّم

للأشخاص والسلع، طريقة تُنتجُ بها أيضا الإقصاء بدرجة كبيرة فتُولدُ مجموعة من المُهَجَّرِينَ الاقتصاديَّين، اللاجئين الباحثين عن منفى، ذاهبة، داخل دول ما بعد الكولونيالية، حتَّى إلى احتجاز المواطنة عن أفراد وجماعات أهلية بفعل حتى هويتهم.

من أجل استخدام مقولات جيورجيو آغامبين⁽⁵⁾ Giorgio Agamben، إنَّها مقارنة للهامش أدرجت في فضاء سياسي محكوم بصورة الإنسان المُجَرَّد، أي الإنسان الذي لم تتبقَّ له سوى الحياة العارية. في روما العتيقة، الإنسان المجرد، لا يمكن أن يُضَحَّى به، هو خارج القانون، ومن يقتله لا يتابع على أنَّه ارتكب جريمة. في رَدِّه إلى هذه الحالة من الحياة العارية، يجد الفرد نفسه مَقْصِيًّا من الجماعة السياسية وهدفا لجميع ممارسات العنف. يوضح آغامبين بأنَّ إنتاج الحياة العارية مرتبط بعملٍ تشريعي في حدوده تَبْنِي السيادة دولة استثنائية تسمح بِرَدِّ الكائنات الاجتماعية إلى محدِّداتها البيولوجية فقط. تبين التشريعات النازية ومراكز التجميع هذه السيرة التي توصل إلى الإلغاء المنظم لجماعات سكانية بالكامل.

دون أن ندفع بأنفسنا هنا إلى التعليق حول المقترحات النظرية لآغامبين Agamben، لنحتفظ بالطابع الاقتراحي لهذه الأخيرة من أجل أن نضع في الحسبان الوضعيات التي تكون فيها الحدود بين الشرعي وغير الشرعي مختلطة إلى درجة يُزَجُّ فيها بالأفراد إلى منطقة فقدان الحق حيث يكونون في كل لحظة عُرْضَةً لفقد صفتهم كأعضاء في المدينة. تتعقّد الأشياء على قدر ما يكون هؤلاء أنفسهم الذين ينزعون إلى تطبيق الإجراءات يقومون بلعبة مزدوجة، عندما يكونون جزءا من القوى شبه العسكرية أو الميليشيات. بإمكانهم أن يطالبوا بالحكم المركزي الذي أساء

معملتهم بطريقة ما بكفاءات عسكرية، لكنهم يتصرفون في نفس الوقت لحسابهم الخاص.

تجربة الأنثروبولوجية فيكتوريا صنفورد⁽⁶⁾ Victoria Sanford في بارانكا Barranca، مدينة من 200.000 نسمة تقع شمال بوغوتا Bogota، في كولومبيا Colombie، لها دلالتها. وهي تمرّ بالأحياء الفقيرة توقفت سيارة الأجرة التي تُقلّها في نقطة مراقبة checkpoint، قام العسكريون النظاميون الذين يراقبون المركز بإشهار راياتهم السوداء وبنادقهم، لم يكونوا واثقين جيّدًا من أنفسهم، خاصّة لما يوجّهوا أسلحتهم نحو ركّاب السيارة ويقترّبون من السائق وهم يستشعرون الخطر. عبارة «أورّا قكم!» أصبحت مرادفة لـ«يمكنكم أن تفقدوا حياتكم من لحظة إلى أخرى».

في مناطق أخرى تتنازع عليها المتمرّدون وأشباه العسكر، تلاحظُ خصخصة للسلطات النظاميّة للدولة بين هذين الخصمين. يعزّز أشباه العسكر مراقبتهم بنقلهم السكان بصفة جماعيّة. مئات الآلاف من الأشخاص (أكثر من 300.000 في سنة 2000) يتعرّضون لمثل هذا المصير. لاحظ أحدهم قائلاً: «لما يتمّ نقل شخص، يخامرُه الشعور بأنّه لم يبق كولومبيا، كمواطن له حقوق ومسؤوليات»⁽⁷⁾.

حالة الاستثناء أصبحت هي المعيار: هذا السقوط خارج فضاء العضوية nomos هو الوجه الآخر لوضعيّة حيث من المؤكّد أن يكون النقل أرحم من أن يصبح المرأ بكلّ بساطة ضحيّة لـ«عمليات تطهير اجتماعي» في الوسط الحضري، الذي مفروض فيه أن يضمن أحسن «أمان للمواطن». في جميع الحالات، يندرج العنف في تمديد السيوررات التي تحفظ الانتماء على حساب الشرعيّة. تجربة مركز المراقبة كعتبة لعنف ممكن وصفها جيّدًا

براديب جيغاناثان⁽⁸⁾ Pradeep Jeganathan في سياق التوترات التي تَسمُ الحياة اليومية في سيرالانكا Sri Lanka. فالاقتراب من مركز المراقبة checkpoint يعني التوقعات السلبية: مجرد وجوده يفرض فكرة الدخول في قطاع مرتفع درجة الخطورة؛ أضف إلى ذلك، فإن فحص الأوراق يمكن أن يتسبب في مشكل إذا ما حدث موقف غير سار، جواب أسيء فهمه استدعى غضب العسكري. أيضا مهما كان المرء في وضعية قانونية، لا يحس براحة حقيقية بعد انطلاقه من جديد في الطريق.

في السياقات التي وصفتها، مفهوم الهامش يبدو هو نفسه غير مؤكد. هناك في الواقع ملاحظة لهشاشة حقيقة يتعرض لها مفهوم الحد الترابي الذي تم التأكيد إلى أي درجة يُشرك سيادة الدولة. دراجة الاستراتيجيات الحدودية في بلد إفريقي تعرض لأضرار كبيرة جراء اختفاء الأسواق التقليدية يبين بوضوح فقدان احتكار الدولة بخصوص المراقبة والتدخل المتلازمين للفاعلين الذين يتموضعون على حواف الشرعي وغير الشرعي. ليس من باب الصدفة أن تصبح المعالم غير مضمونة، في محيط حيث الضغوطات الدولية تعيد صياغة جهاز السلطة السياسية. انطلاقا من الثمانينيات، تنفيذ برامج الترشيح البنائي للبنك العالمي، سقوط أسعار المواد الأولية، تخفيض الفرنك CFA، سياسات التقشف في الميزانية كان لها الأثر المباشر بخصوص التشغيل وأجر العمل. في حالة تشاد، تسريح أكثر من 20.000 جندي دفعهم إلى الالتحاق بنشاطات العصابات حيث انضمت إليهم فرق من الجنود الذين لم يكونوا يحصلون على أجور مناسبة في البلدان المحاذية (الكامرون، النيجر، نيجيريا، السودان، إفريقيا الوسطى). يقيمون في مناطق حدودية وفي

ضاحية بعض المدن مخيمات ومخازن حيث يخزنون غنيمتهم. لوحظ ظهور ظاهرة حامية المعابر⁽⁹⁾ la garnison-entrepot موضع جديد لجمع الثروة المُحصَّل عليها من أعمال النهب والنهب المضاد. هذه النشاطات غير المشروعة ليست من عمل المهْمُشين لإعلان القطيعة. هي مدعومة من قِبَل النخبة التجارية، الموظَّفين، والعسكريين أعضاء النخبة الحاكمة. يصف «قُطَاعُ الطُّرُق» نشاطهم العنيف باعتباره عملاً. يعلنون منطقاً اقتصادياً يريد أن يكون في الجهة المقابلة للأشكال الجديدة للحكم المفروضة من العولمة والموسومة بتقليص عدد العاملين وبرامج الخصخصة. تذكر جانيت رواتمان أن «الناس يجدون أنفسهم اليوم منخرطين في علاقات مع عدد من وجوه السلطة المُراقِبة ذات المكانة الرسمية وغير الرسمية»⁽¹⁰⁾. فحاميات المعابر تندرج في حركة أشمل حيث يكون الرُّهَانُ متمثلاً في الولوج إلى الأسواق العالمية والمحليّة. يلعب العنف دوراً متعدّداً؛ فالغنيمة مرادفة للضريبة العالية والأشكال التعسّفية للجباية المفروضة من الدولة لفائدة نخبتها المسيّرة.

كان العصيان الضريبي في بداية التسعينيات موسوماً باتهام تجاوزات «شرعية». اليوم، أعمال النهب في الحدود وفي الطرقات (التي تقع يحتجزها رجال الجمارك الحقيقيون أو المزيّفون، هي سرقات قامت بها العصابات) تُدخِلُ صيغة جديدة عنيفة من التراكم. في نفس الوقت، تضمن شكلاً ما من إعادة التوزيع والحماية: يمكن أن يُرى فيها «وسيلة انقلاب ومشاركة في النظام القائم عن طريق بعض الواجبات كالضريبة والدّين»⁽¹¹⁾. ليس هذا من باب التناقض أن تكون لعبة المرأة هذه بين قانون الحكومة وقانون «الطرق» في عالم حيث الحدّ غامض بين المباح والمحظور.

هل يمكن الحديث عن إبداعية للهوامش في هذه الاستراتيجيات التي تتموقع تحت مؤثر العنف والفساد، والتي يتولّد عنها أثناء ذلك أشكال من الضبط موازية؟ طبعاً، تُسهم بقوة في اضطراب المناطق حيث يكون الرعب حاضراً في خلفيّة الحياة اليومية. في نهاية القرن العشرين، عدد من الدول الإفريقية فقدوا السيطرة على العنف. أصبح القهر نوعاً من السلعة. أصبح في الإمكان الحصول، عن طريق النقود، على السلاح، وكذلك أيضاً الرجال لاستعماله. حيث تكاثرت الميليشيات الحضريّة، خدمات حماية الأمن الخاصة، جيوش موجهة خصيصاً لحماية إقطاعات محلّية، فرق جيش مأجور تستعمله الدول. خلق مناطق محصورة ملائمة لاستغلال المصادر الطبيعيّة واستغلالها بطريقة غير شرعيّة تتيح في نفس الوقت الثراء لمن يراقبها، ومن خلال ذلك، تمويل جهاز عسكريّ قادر على حماية هذا النمط من الاحتكار المحليّ. تُنْعَشُ تصرفات النهب، ولأنّ السكان المحليين هم الضحايا الأولون لهذا العنف لا ينجون من التقتيل إلا إذا التحقوا بالفرق المُتسلّطة الباحثة عن الحكم. حيث تبرز حالة هؤلاء الفتيان-الجنود الذين لم يحيا أبداً إلا في الحالة الاستثنائية فيصبحون هم أنفسهم أطرافاً في حروب حيث يسود منطق الهدم بكامل عنفوانه.

لكي ينعت آشيل ميمبي⁽¹²⁾ Achille Mbembe هذه الجبرية في الخضوع للموت، ابتدع عبارة «سياسة- الموت». في اقتصاد العنف هذا، يتعلّق الأمر باستئصال كلّ شيء من قريب أو من بعيد، له علاقة بالعدو. فالرلاعب حاضر باستمرار في سياق حيث يكون الهدف الأوحّد تجربة التطرف، حيث يكون الفعل منضوياً في نظام الغلو. تتماهى السيادة مع حكم الموت، مع قيام الإمكانية المستمرة لخرق الحدود بين الحياة والموت

منعتنا من الصفة الكلية «أَنْتَ لَا تَقْتُلُ أَبَدًا!». إلى جانب المجازر الجماعية، وجه آخر عصري للعنف مُجَسَّدٌ في القنابل البشرية. من يتفجّر زارعا الموت حوله ليكون شهيد القضية التي من أجلها وهب نَفْسَهُ. وهو يفقد الحياة يجد نفسه وقد سبق إلى الخلاص. يسمو فوق ضرورات الحياة الدنيا وعن طريق هذا الغلو يتحرّر من قيود الحاضر بفعل يُسْهِمُ في عِتْقِ أولئك الذين يُقَاسِمُهُمُ القضية. كلُّ هذه الممارسات تشهد إلى أيِّ حدٍّ في عالم فاقد للانضباط بصفة متزايدة، أصبحت الموت جزءا لا يتجزأ من اشتغال الرمزي وأُفْقِهِ في المجتمع.

العنف البنائي

المجتمعات التي لفتت منذ تاريخ طويل انتباه الأنثروبولوجيين والتي تمّ أحيانا بِتَسْرُعٍ وبصفة شمولية إلى حدٍّ ما اعتبارها ضمن فئة عامة جدا هي العالم الثالث لها في بداية هذا القرن الواحد والعشرين نقطة مشتركة. اخْتَرَقَتْ بعنف بنائي. على الدوام، تُرى في العنف ظاهرة عارضة: مثلا، كون أن المرء يكون عرضة لعدوان في الشارع، يتعرض من طرف شخص آخر لاعتداء فيزيقي. الحديث عن عنف بنائي، هو تموّقُحٌ في مستوى آخر غير العنف المباشر الآتي. ملأ جماعة من السكان تجد نفسها محرومة من مصادر أساسية تسمح لها بالحياة أو لا يكون لها سوى مدخل ضيق، بالأحرى منعدم، للغذاء، للعلاج وللتربية، ما قد يؤدي بها حتى إلى لاختفاء الفيزيقي، هنا عنف أقلّ بروزا بصفة آنية من العنف المباشر، لكنه ذو تأثيرات متسلسلة هي هدامة بصفة مرعبة.

لننظر في مثال من بين أمثلة أخرى، كثيرة جدًا، حيث يظهر هذا النمط من العنف. بدأ ذلك بحادث بسيط⁽¹³⁾: أنطوان Antoine وكليير Claire،

هايتيان مقيمَان في نيويورك، وصلا إلى بورت-برنس Port-au-Prince. كانا يحملان مبلغا من المال موجّه لعلاج طبيّ لقريبة مريضة. كان هذا يجري في النهار على الطريق الذي يربط المطار بالمدينة. لما كانا في زحمة المركبات، هُوجِمَا من قِبَلِ رجال مسلّحين سلبوا منهما المبلغ. فيما بعد، ذهبا إلى مركز الشرطة، حيث قيل لهما بأن المنطقة معروفة جيّدا، لكنها تتبع أَعْمَالِ business الحكومة. إذا ما تدخّلت الشرطة، تعرّض أفرادها لخطر الفصل من الوظيفة. في كلّ مكان تقريبا، أفهم أنطوان وكليز بأنهما عليهما أن يسعدا لنجاتهما، فكثيرا ما يَفْقِدُ ضحايا مثل هذا الاعتداء حياتهم.

هذه الحادثة تبيّن واقعا أكثر شمولا: فقدان الأمن لم ينقطع عبر السنين عن الاتساع في هايتي. من أجل فهم أسباب العنف الدائم الذي يسيطر على الجزيرة، لن تكون هناك حاجة لردّه إلى تاريخ قديم جدّا. ففي الثمانينيات، دفع الأمريكيّون باستراتيجية اقتصادية جديدة تتيح ضمان الاستقلاليّة، الرخاء والديمقراطيّة للأمة الهايتيّة. ليتمّ ذلك، كان لابدّ من التخلّي عن برامج التنمية الفلاحيّة ومساعدة المؤسسات الخاصّة على العمل على التصدير. تناقص النشاط الفلاحي تدريجيّا. في بلاد حيث 80% من السكان يعيشون في الريف، تناقصت بـ 11% ما بين 1992 و1996. سكر القصب، الموز، الأرز، القهوة: جميع هذه المزروعات عرف إنتاجها انخفاضا محسوسا، بينما في موازاة ذلك أصبحت الواردات الآتية من الولايات المتحدة وأوروبا منذ الآن تشكّل غذاء سكّان الجزيرة. بالإضافة إلى الغذاء، منتجات أخرى مثل الألبسة والأحذية أصبحت تُستورد، لمكي مُنَحّ الأفضلية في الاقتصاد للصناعات الموجهة للتصدير. كان أثر هذا التوجيه الجديد مُعْتَبَرًا ونتج عن ذلك فقدان مناصب شغل القطاع الأوّل

والصعوبة القصوى في التحوّل. من ناحية، أجور متدنّية في بعض المؤسسات التي بإمكانها أن تستقبل العاملين؛ من ناحية أخرى، البطالة: تلك هي اليوم الآفاق الموعود بها الهايتيون. تنطق الأرقام نفسها ببطالة طالت نصف السكّان ومتوسّط الأمل في الحياة هو 51.4 عاما.

وفيات الأطفال مرتفعة، سوء التغذية، جميع هذه المتبّلات تميّز بلادا «في طور التنمية» تجمّعت لكي تجعل من هايتي مرشحا مثاليّا لبرامج الترشيح البنائيّ. بلغت الديون مستوى قياسيّ، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ربطا مساعدتهما بمجهود يُبذل لتخفيض النفقات العموميّة. قامت الحكومة حينئذ بخفض كبير للاستثمارات في الخدمات العامّة وخصّصت المؤسسات التي تمتلكها. انعكس هذا طبعا على قطاع الصحّة: في الحالة الراهنة للمستشفيات، المحرومة من التمويلات العامّة، أغلب الهايتيين لا يجروّون على الأمل في علاج في شروط مقبولة. تسعى المنظّمات غير الحكوميّة، البرامج الإنسانيّة، إلى سدّ ثغرات النظام فتوفّر الخيارات الضروريّة، دون أن يوجد تنسيق ما بين المبادرات، ما أدّى إلى انشقاق في المجتمع بين المجموعات التي تستفيد من مساعدة الكنيسة أو من مبادرات الإحسان وهناك من ليس بإمكانه ذلك.

من منطق العولمة، خفّضت هايتي من فاتورات الجمركة وقد استفاد من هذا الانفتاح جازؤها الكبير الأمريكي. في مقابل هذه الإرادة الحسنة، تستقبل الجزيرة مساعدة كبرى للتنمية. عمليّا، جزءا كبيرا من هذه الثروة يتمّ الاستحواذ عليه من قِبَل النخب. أسهم الفساد في إثراء أقلّيّة. هذه البورجوازية التي تمثّل 1% من السكان تراقب لوحدها 47% من الثروة. تحتلّ الإقامات المؤمّنة؛ يتمّ انتقال أعضائها تحت الحراسة الخاصّة. في هذا العالم حيث الإقبال

كبيرا على أشكال من الاستهلاك المفرط يتناقض مع استهلاك بقية السكان، الذين يعيشون ظروفًا جدّ صعبة: في سنة 1976، 48% من الهايتيين يعيشون تحت عتبة الفقر؛ ارتفع هذا الرقم ليبلغ 80% في سنة 2000.

في هذا السياق، يكون العنف حاضرا في أشكال مختلفة. هذا من عصابات من الشباب التي تلجأ لذلك للحصول على ما يضمن معيشتهم، إلى أشكال منظمة، بالطبع حول المتاجرة بالمخدرات. منذ الثمانينيات، أصبحت الجزيرة قاعدة هامة للاتجار بالكوكايين. هذا الأخير نما بتواطئ مع أعضاء من النخب المحليّة مرفوقا بارتفاع في تداول الأسلحة. تمسّ حروب الدم المدنيين بقدر ما تمسّ الشرطة. إنّه الوجه الآخر لتجارة، التي هي في سياق الصعوبات النابعة من «الاندماج» في الاقتصاد المعولم، اتّضح أنها أكثر من مُثمرة. إلى جانب هذا العنف المنظم، هناك ذلك العنف الذي يتعرّض له يوميا الفقراء، مثل هؤلاء النسوة اللواتي، في بحثهن عن عمل، يتعرّضن لجميع أشكال التحرش الجنسي.

هناك في الأخير حالة الهايتيين الذين يفضلون الرحيل عنوة وفقدان الحياة على البقاء في هذا العالم حيث ليس لهم مستقبل، مع أنّهم يعلمون أن استقبال حراس سواحل فلوريدا لهم لن يكون بالترحاب وينتهي في أغلب الأحيان بإعادة المغامرين إلى وطنهم الأصليّ.

أحوال هايتي السياسية منذ الانقلاب على جان كلود ديفاليي في سنة 1986 لم تعرف سوى زيادة الشعور العامّ بفقدان الأمن. الطُغْم العسكرية، النظام الأوطوقراطي لجان برتراند أريستيد، تتابع الحكام لم يغيّر السلوكات عند الذين يُفترض فيهم حفظ الأمن. طرق في القيام بحملات لقمع المعارضين وتسامح اتجاه المهزّبين أسهمت في زيادة شيوع اللاأمن. اليوم، إلى

جانب سبعة ملايين من الهايتيين القاطنين في الجزيرة، يُقَدَّر عدد المقيمين في الخارج بمليون، خاصة في الولايات المتحدة. يعتبرون أنفسهم أعضاء كاملي العضوية في المجموعة الوطنية ويحافظون على علاقات متينة مع أقاربهم وأصدقائهم الباقين في البلاد.

وهي تغرق في معاناة العوامة، هل هايتي مازالت دولة بالمعنى التام للكلمة؟ من المؤكد أنها تمثل جهازا مؤسساتيًا كاملا، يتحكم في طرائقه. غير أن السيادة الوطنية تخسر على الدوام أيضا في غياب استقلالية القرار في ما يخص الاقتصاد؟ تفرض متطلبات الرأسمالية المجاوزة للأوطان في الواقع أهدافا غير قابلة للتفاوض، وفي هذا السياق، هايتي دولة تابعة لكونها عليها أن تخضع لمنطق اقتصادي مُمَلَّى في إطار الاتفاقات التجارية وعمليات ضبط دولية. إنه من خلال استمرار هذه التبعية تندرج حالات الفوضى الداخلية والأمن المستشري. فالخطابات المهيمنة التي تسند مسؤولية العنف للفساد ولعدم الاستقرار السياسي تنزع نحو اتهام الشعب وزعمائه فقط، مفترضة بصفة مسبقة وجود سيادة للدولة الهايتية. على العكس، الطبع البنائي لهذا العنف يبدو مرتبطا أشد الارتباط بتوترات هي ثمرة الاختلالات الاقتصادية الواردة بفعل ما فرضته العوامة.

لا يمكن للأنثروبولوجيا أن تعالج هذه المسائل بالقيام بتجريد ما هو جوهري: تجربة المعاناة في عالم حيث الخطابات حول النظام الجديد للعالم تنتهي بخنق الصيحات والاحتجاجات الصادرة عن أولئك الذين قُدِّر لهم أن يعانون. حيث تكون هناك ضرورة لرؤية إثنوغرافية تعيد تشكيل الطريقة التي يعاش بها العنف محليا وعلى الصعيد الفردي. يرى بول فارمر⁽¹⁴⁾ Paul Farmer في الحالة الهايتية «مخبرا حيا لدراسة المأساة» وتكشف التحريات

التي قام بها في الأراضي المرتفعة في الداخل عن اتّساع الكارثة الإنسانيّة. قصّة حياة، لآسيفي جوزيف Acéphie Joseph وشوشو لويس Chouchou Louis، تلج بنا في قلب العتمة.

بدا قدر آسفي واقعا تحت طالع سعيد: والدها فلاح كان يزرع أرضا خصبة، إلى أن جاء اليوم الذي بني فيه سدّ أغرق الأرض. كان على الأسرة حينذاك أن تلجأ إلى بيئة غير ملائمة للفلاحة. كانت آسفي تشارك في النشاطات الاقتصادية فتساعد والدتها التي تبيع في السوق المنتج القليل للثمار. الجنود الذين يراقبون الطريق لا يتردّدون في فرض غرامات تُدفع على الطبيعة. في هذا السياق، أصبحت آسفي خليعة لنقيب. ستكون العلاقة قصيرة؛ إثر مرور بعض الوقت عرفت أنّ عشيقها قد توفّي. صعدت آسفي بعدئذ إلى المدينة لكي تشتغل خادمة في البيوت، بعدئذ وجدت نفسها حاملا. تدهورت حالتها الصحية وعرفت أنها مصابة بالسيدا. انتل إليها الفيروس عن طريق النقيب. لقد مات هذا الأخير بالسيدا بعد أن نقل العدوى لأشخاص آخرين. ماتت آسفي؛ بعد فترة وجيزة شق أبوها نفسه.

القصة الأخرى، تتعلّق بقرويّ، شوشو لويس، كان مرتبطا بالفترة التي تلت نفي جان كلود ديفالبي وتسلم الحكم من طرف أرستيد، الذي حملته إلى السلطة حركة من أجل الديمقراطية. بعد مدّة وجيزة، في سبتمبر 1991، الرئيس الجديد تمّ الانقلاب عليه وأخذت الحكم الطغمة العسكريّة. وقعت المأساة في هذه الفترة. في الحافلة التي تقلّه إلى المدينة، تلقّظ شوشو لويس بانتقادات حول حالة الطريق قائلا «لو كانت الأمور تسير على ما يُرام لأصلح المقطع». أحد الركاب كان جنديا يرتدي اللباس المدني. بعد فترة وجيزة، عند نقطة مراقبة، أوقف شوشو لويس، ضُرب على مرأى الركاب

الآخرين وأُخذ إلى مواقع عسكرية. تمّ تعذيبه ومات بعد معاناة طويلة. يذكر فارمر أنّ أكثر من 3000 هاييتي قُتلوا في هذا العام بعد الانقلاب.

أما بخصوص ما هو مشترك بين قصّتي آسفي جوزيف وشوشو لويس؟ كلّ منهما يمثل فرداً من هؤلاء السكان «المعرّضين للخطر»، على حدّ تعبير فارمر⁽¹⁵⁾ Farmer، فضلاً عن ذلك هم الأكثر قابليّة لأن يُصابوا بالمرض وأن يتعرّضوا للقمع الأعمى، بسبب ظروفهم الاجتماعيّة والهشاشة التي هم عليها. وضعيّات المعاناة القصوى موزّعة على الجميع بطريقة غير عادلة: فمعايير العرق، النوع والطبقة الاجتماعيّة هي التي تحدّد درجة الأمل في الحياة، وتنتج العوالة نحو توسيع المسافة الفاصلة بين المستفيدين من الدينامية الاقتصادية والسكان المعدمين أكثر فأكثر والذين يعانون من الهشاشة. نحن هنا أمام الأشكال الأكثر مكرراً في العنف الذي يتعرّض له الفقراء والمُعاش على الدوام كسلسلة من الظروف يستحيل السيطرة عليها. هكذا، يتمّ إرجاع ذلك إلى سوء الحظّ، أو بالأحرى المصير المشؤوم، في النظر لهذه المصائر البيئية. لنلاحظ الآفات التي تعانيها آسفي، يعتبرها القرويون ضحيّة للسحر، بينما المعنية كانت مريضة. كلّ شيء يجري وكأنّه، في مواجهة وضعيّة خلقتها قوى خارجيّة عن الموضوع المحلي، ليس هناك خيار سوى بين الخضوع والثورة.

في سياقات أخرى، لا يتردّد البعض في دعوة ممارسين للمعارف الغيبية التي تسمح لهم بمواجهة مخاطر شرط معيشتهم بأضرار أقلّ. السيدة طوك، عرّافة من تايلندة التي تستعمل الأنترنيت، تروي أنّ أغلب زبائنّها يطرحون عليها باستمرار نفس الأسئلة الثلاثة: هل مؤسّستي معرّضة للحلّ؟ هل سأفقد عملي؟ هل بإمكانني أن أعرّ على عمل⁽¹⁶⁾؟

مسألة العرافين، وسيلة لزرع الثقة، لتجاوز بشكل ما التلقي الآني للهشاشته التي يعاني منها الشخص في مواجهة نظام يعمل وفق ضرورات مرتبطة، في الأخير، برغبات في تراكم مرن وفي سيولة الأسواق المالية. إذا كان الانعطاف الذي وُجّهت إليه السياسات الاقتصادية في بلدان هي في طريق النمو مثل هايتي يمكنه أن ينعكس بمثل هذه الكثافة ويتسبب في اضطراب حياة كل السكان، هذا ما تكشف عنه بكل وضوح، عبر مصائر فردية، إثنوغرافيا تتيح الربط بين المحلي والعالمي، لكنها تؤثر بالضبط إلى أي درجة يكون للناس نزوع إلى النظر إلى العنف كجوهر لجعله خاصية لاتاريخية لمجتمعهم. والحال هذه، عندما يتم توسيع زاوية المقاربة وعندما يتم التموّقع في منظور ما، يبدو بوضوح أنه في جميع أجزاء المعمورة هناك حضور لأشكال العنف وما رويته من أحداث تمثّل أمثلة ملموسة له. الآثار المُفكّكة للعملة

من وجهة نظر أنثروبولوجية وتاريخية، السؤال المطروح هو الآتي. من المؤكّد، أنّ المعاناة الاجتماعية يمكنها أن تعرف اليوم مستوى من الكثافة مرتفعا بالخصوص، لكن هذا يعني أن أشكال العنف الموصوفة في السياق المعاصر لها خصوصية؟ في ماذا تتميّز عن وضعيات سابقة موسومة بالنزاعات والتعسف في استعمال القوة؟

ملاحظة أولى تخصّ الرابط بين العنف وتفكيك الأطر التقليدية للفعل السياسي. لا بدّ من التسليم بأنّ الدولة فقدت بريقها. ليس لأنها اختفت بصفة سحرية أو هي في طريقها إلى ذلك، كما يعلن متنبّئون يستبقون الأحداث. فالدولة- الوطن الحديثة تميّزت بضرورة تجنيس وتوحيد النغمة لدى الأفراد، الذين لا يتحدّدون أبداً مرجعياتهم العرقية والمحليّة، لكن

على أنهم يتقاسمون صفة المواطنين الأحرار والمتساوين. تشكل المواطنة والأشكال الديمقراطية للتمثيل السياسي العناصر الصلبة لهذا المشهد. يتماهى المحكومون- المواطنون في هذا المشروع الوطني الموجه لضمان التقدم والتوجه نحو المستقبل. هناك طبعا اختلافات هوياتية لكنها مُمتصة، مُتمثلة في إطار المجموعة البشرية المتخيلة التي يشكلها الوطن. أوصلت الظروف التاريخية لهذا التمثيل والسياسات المطبقة إلى اختلافات هامة بين الولايات المتحدة وأوروبا، لكن المشروع الوطني متشابه بينهما.

اليوم، تسريع تنقل البشر والسلع وإضعاف الدولة بالنسبة للقوى الاقتصادية كان لهما في المقابل رد فعل تمثّل في تفاقم سيرورات تشبّت بالأعراق وتظاهرات متعلّقة بالهوية المختلفة الأوجه. يمكن أن يُرى فيها ما سمّاه جوناثان فريدمان «تشضية أفقية»⁽¹⁷⁾. قامت تيارات الهجرة الجماعية بصفة ملحوظة بتغيير المكونات التقليدية للولايات المتحدة فخلقت مواجهة لم يسبق لها مثيل بين المقيمين من مدة طويلة نسبيا والقادمين الجدد. حيث حدثت ردّات فعل أسهمت في تأكيد النزوع العرقي عند المهاجرين، جعلت تحجّر نظرتهم الغريبة تبدو غير قابلة للتجاوز. من جهة أخرى، أهمية الدياسبورات التي تنتمي إليها هذه الجماعات تجعلها تتمسك وتدعم خصوصيتها الثقافية في إطار مجاوز للأوطان. تقاسم الصور العرقية ethnoscares أصبح من السهولة بمكان باللجوء إلى التقنيات الأكثر عصرية في مجال الاتصال.

فالآننّه، وما تثيره من مواجهة بين الهويات التي لم تقدر الدولة الوطنية على استيعابها في مشروع جماعي، تخلق توترات. كما يُشاهد في الزوايا الأربعة للمعمورة، ما أدرجته التشضية وسيرورات النبذ من المركز أحد محرّكات العنف المعاصر. تمّ التعبير عن هذا الأمر بتصاعد الحركة الانشقاقية، في

كشمير، في بلاد الباسك أو في الدول الإفريقية؛ عن طريق حروب أهلية حقيقية، كما شوهدَ في إيرلندا وفي سربلاندكا، حيث توفّر التامول على دعم الدياسبورا. في أماكن أخرى، تعرف المجتمعات حالة توتر بين من يدعون شرعية الانتماء للأهالي الأصليين في مواجهة المهاجرين الذين لا يحضون سوى بوضعية تبعية. حالة المغاربة في فرنسا تكشف عن صعوبة التكفل بوضعية خلقتها البلاد المستقبلة لما استدعت بصفة جماعية يدا عاملة مهاجرة والتي أصبحت تمثل معضلة لأسباب لها علاقة في نفس الوقت بالتطورات الاقتصادية وبسياسات التمرکز في الضواحي الحضريّة، مما نتج عنه ارتداد وعي في الجيل الثاني بانتماء إله مجموعة بشريّة أوسع تتعدّى حدود المجموعة البشريّة الوطنية.

أثر آخر للعوامة هو تعميق الشقّ بين الطبقات العليا والفئات السفلى في المجتمع. ما يميّز «القطبيّة العمودية» في العصر الحديث، حسب فريدمان⁽¹⁸⁾، إنّه تعارضٌ بين انتماء النخب لمنظّمات، شبكات أو شركات مجاوزة للأوطان و، في نهاية الطرف الآخر من السلسلة، سكّان يتجذرون في أهليتهم مفتخرين بأعراقهم. هذه العودة إلى العُرْوَة الهويّاتيّة المشتركة تغذي العنف الخاص بالعوامة، ذات المكونات العرقية المشبعة بكراهية الأجنبيّ. بالنسبة لفريدمان، التشضية الأفقيّة والقطبيّة العموديّة تشكّل خليطا متفجّرا. فقدان تجانس شكل الدولة- الوطن مرفوق بانبجاس لمجموعة بشريّة موقظا تعارضات عرقية ومحلية، مذكيّة للأحقاد بين النخب والشعب. هناك حسبه نمطان مختلفان من العنف: واحد ينتج عن المجابهة بين الهويات في تجلّ حيث يستحيل إدماج الاختلافات في مشروع مشترك؛ الآخر نابع من ردّ فعل الصغار ضدّ الكبار، «وطنيّون» ضدّ «كونيّين». يجد هذا التضادّ الأخير منفذا سياسيا في الحركات الشعبويّة المتطرّفة، لكنّه يغذي أيضا إيديولوجيّة فرق

الميليشيات المسلحة مثل جمهورية تكساس في الولايات المتحدة. تُسَجَّلُ هكذا تداخلات غريبة بين معاداة العولمة ومعاداة الكونية عند اليمين المتطرّف والذين ينتمون لحركات منبثقة من بلاك بوير Black Power. هذه التعارضات المنبوذة من المركز لا تضع فقط في الميدان هويات وأشكال في التراتب. أكثر من ذلك، تُلغَمُ النسيج الاجتماعي. تجد ظاهرة الفتيان- الجنود في إفريقيا مصدرها في تفكك الرابط العائلي. في عملية التفكيك والفوضى الاجتماعية، يجدون أنفسهم منذ سنّهم الأولى متروكين لحالهم وقابلين لأن يُجنّدوا في مشروع عسكري. في هذا السياق المتصف بعدم الاندماج في نظام الدولة، لا يدهشنا مشاهدة خوصصة حقيقية للعنف.

في المناطق التي يعيث فيها فسادا جماعات المتمرّدين المقيمين فيها، يصبح العنف وسيلة للحصول على مصادر تنتهي بتكوين عنصر جوهري لنشاط الأطراف المتصارعة. كتب جان- كريستوف روفين Jean-Christophe Rufin قائلا: «جماعات المتمرّدين في التسعينيات كانت تتّجه إلى الاعتماد على اقتصاد تبادل، وبالتالي إنتاج⁽¹⁹⁾». إنّ ممارسة احتكار القوة على أرض ما يفتح إمكانية الحصول على فوائد جمّة: تهريب الأسلحة والخيرات الثمينة مثل الماس، تحصيل الربح البترولي، الأشكال المختلفة للنهب الممارسة على التجارة الحدوديّة، جميع هذه الممارسات التي يُفترض فيها القاعدة التحتية للمتمرّدين تصبح على الدوام الهدف الحقيقي للحركات التي تجعل من الحدود مجالا يبدو أنّ السياسة تختلط فيه بالإجرام. بعض الممارسات الإجرامية مثل الاختطاف في البرازيل في سنوات السبعينيات، تندرج ضمن هدف سياسي وكان لها مآل استثنائي، فتمّ ابتذالها. تضاعفت الاختطافات لأغراض إجرامية صرفة، وقد أصبحت من اليوم فصاعدا بدون هدف

سياسي، هي لا تعبّر سوى عن تحوّل عميق في طبيعة العنف الذي آخِزَ في بُعْدِ مَا دُونَ السياسة⁽²⁰⁾.

بخصوص النزاعات في إفريقيا، أشيل مبمبي⁽²¹⁾ Achille Mbembe يشير إلى أننا أمام قضية حروب سلب حيث النهب وألغصّب هي ممارسات جارية. هي لاتساهم في تدعيم جهاز الدولة، لكنها تتميز على الدوام ببعدها المحلي والطريقة التي تُشرك بها مصالح خاصّة دوليّة، ممّا أطراف النزاع يضغطون على الشركات التي تستغلّ التنقيب على المعادن الواقعة في أرضهم بهدف الحصول على أموال موجّهة لتمويل المجموعات المسلّحة والتجهيز المحصّل عليه. كتب مبمبي Mbembe قائلاً: «الخصخصة وبرامج الترشيد البنائي، هي اقتصاد امتيازات، تمّ إنشاؤه من احتكارات مُربّحة، من عقود سرّية، توافقات خاصّة وامتياز بغير حقّ في مجالات الدخان، النقل، التغذية المصنّعة، أعمال التجهيز الكبرى، البترول، الأورانيوم، المنغنيز، شراء الأسلحة، التكوين وتأطير الجيش والميليشيات القبلية، وتجنيد المقاتلين المأجورين، التي هي بصدّد تنصّيتهم⁽²²⁾». الخصخصة التي تتمّ في القطاع العسكري نفسه مع إنشاء ميليشيات وجيوش موازية من أجل خلط الحدود بين الجُنّة والعنف السياسي. إنّها حالة الموريان في موقاديشيو، عصابات الشباب هذه التي تقوم بأعمال قطع الطريق، لكن نجد من بينهم أعضاء ميليشيات سياسيّة مجنّدة⁽²³⁾. رأينا سابقاً كيف أنه على العكس، عسكريين شاركوا على تخوم تشاد، في أعمال ذات طبيعة إجراميّة منظمّة. لنؤكد بأنّه، في جميع هذه الحالات، تقديم تقرير للسياسيّ، مما يعني وجود التزام ما بكفاح يُعبّرُ شرعيّاً، أمر وارد. فكرة أن يكون المرء قد رُجّ به في عالم ظالم بصفة أساسيّة يفتح المجال لطيف من التبريرات الممكنة، كلّما كان الواقع أكثر ابتذالاً.

لكي نتعمق أكثر الإدراك العقلاني للأبعاد الخاصة للعنف المُعَوَّلَم، لا بد من الإشارة إلى قَرْطِ التَعَقُّدِ بين هذا الأخير، ومسألة الهوية، من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها والسلعة.

مُغْضِلَةُ الهوية، كما مرّ سابقاً، هي مَظْهَرٌ للعوَلة كَلِّي الوجود، مرتبطٌ بكثافة الدَّفْقِ البشريِّ وباهتزاز صورة الدولة- الوطن. يمكن الاعتراف مع فرنسواز هيريتي Françoise Héritier بأن العوَلة، بعيداً عن كونها عرفت «توسّعاً منقطع النظر في العالم كلّهُ للمجموعة البشرية [...] رافقها على العكس انبعاث لفكرة التعددية والنسبية الأخلاقية والثقافية، عودةً من جديد للخصوصيات، التي تهدف، وهي تعيد اكتشاف إيديولوجية رابط الدم والحيوانات المنوية، والحاملة لكل الاختلافات بما فيها الدينية، إلى إقامة حواجز غير قابلة للتجاوز وتراتبات بين فئات المجتمع⁽²⁴⁾». في أفق سياسة بقاء، التي تمّ رسمها في الفصل السابق، من الواضح بأن مسألة الغيرية تتخذ مظهرها خاصاً. التغيرات التي تصيب تمثيلاتنا للسياسي تقود إلى الصعود بقوة لتمثيل متمحور حول العيش.

في هذا السياق، ليس من دون شك من باب الصدفة إذا ما لوحظ استقطاب للعنف اتجاه الأقليات. مفهوم الأقلية مرتبط بالاختلاق وبنمو الإحصاء. كون الأقليات تثير ردود فعل سلبية، كونها تمثل مشجبا تُلصَقُ به النقائص، بالخصوص في فترات التأزم، ليس في حدّ ذاته أمراً جديداً. هم غير مرغوب فيهم لأن وجودهم نفسه يتسبب في اضطراب فكرة دولة ضامنة لرابط أساسي مؤسس على مجموعة بشرية مقيمة في نفس الموطن أو تنتمي لنفس المحتد.

بالنسبة لأرجون أبادوراى Arjun Appadurai، «تزايد العنف الهوياتي يناسب كون عوَلة العنف ضدّ الأقليات يثير قلقاً عميقاً اتجاه المشروع

الوطني وعلاقته الغامضة بالعملة⁽²⁵⁾». لأنه يُنظرُ إليهم على أنها باعتبارها في نفس الوقت مندرجة فيه وخارجه، كالتعبير نفسه عن عجز الدول على ضمان سيادة اقتصادية وطنية، فهي تبلور الهم وتصبح الهدف المفضل لعنف يعكس ضيقاً أعمق مرتبط باختلال الأطر التقليدية للعمل العمومي. هكذا تُرى مجموعات عرقية كانت مُندمجة تقليدياً تحوّلت إلى عدوّ داخليّ. حالة السيخ الذين، إثر سلسلة من الأحداث المأساوية (اغتيال أنديرا غاندي، فتنّة سنة 1984 في دلهي)، هم من «فتنة يُنظر إليها على أنها مساعدة للنضال في العالم الهندوسي [أصبحت] عدوّته الداخليّة الأخطر خلال على الأقل خمس عشرة سنة إثر أحداث 1984⁽²⁶⁾».

في ما وراء الخطاب المتعارف عليه حول التنافرات التقليدية بين الإثنيات، حول القبليّة في بعض أقسام المعمورة، يقود التفسير المقترح من قبل أبادوراى Appadurai إلى التفكير في الطريقة التي يُنظر بها للعملة على أنها تهديد، تحرّض على هدم كلّ ما يمكن، من قريب أو بعيد، يُعتبر كتقمّص لقوى شريرة عاملة. حيث التكالب غير المعقول على الأفراد الذين يكونون ضحايا له، عندما يُنفذ بدون أن يجد ما يوقفه إرادة استئصال الآخر. «الممارسة عن عمد للهمجيّة القصوى»، وهي العبارة التي استعملتها كلودين فيدال⁽²⁷⁾ Claudine Vidal بخصوص إبادة الراوندين التوتسي Rawandais tutsi، فلا يُكتفى فقط بالقتل، بل يُلجأ إلى تعريض الضحية لأقصى الأضرار والآلام. واقع أنّ الجيران يشاركون بهمة في التقتيل صدم الملاحظين. يجري كلّ شيء وكأنّ الآخر، في وجوده في الجوار، يمثّل تهديداً متزايداً، ممّا يجعله يُجسّد ما يحدث من اضطراب في الداخل. يظهر العنف الجسدي حينئذ باعتبارهِ الوسيلة لاستبعاد التهديد واسترجاع النقاوة (نقاوة العرق، الوطن).

إنَّ «الهويّات المُخاتلة»، هذه الأغليّيات التي تريد «أن تُلغِي كلّ مسافة بين الأغلبية ونقاوة كلّ شيء وطني»⁽²⁸⁾، تشعر أكثر فأكثر بأنها مهدّدة في عالم نشيط حيث الهجرات بإمكانها أن تقلب وضع الأغليّيات الموجودة. يجب ألاّ نندهش عندما نرى إلى أيّ حدّ كانت العشرين سنة الأخيرة ظرفاً مناسباً لتكاثر الصراعات الإثنية، مع أنّه يُتنبأ لنا بأننا تجاوزنا الحرب الباردة حيث تحقّقت الرأسمالية بالكامل تحت شعار السلم ونهاية التاريخ. على العكس، تفاقم الإحباطات، تفكّك الرابطة الاجتماعيّة، «نكران الانتماء»، حسب تعبير روبرت كاستل⁽²⁹⁾ Robert Castel، جعلت القدر يغلي. فالعمليات الانتحاريّة تجسّد عنفاً يمارَس في أفق مزدوج: أحدهما أرضي، يهدف إلى التدمير متسبباً في مجزرة مروّعة؛ الثاني إلهي، لأنّ الشهيد ينتظر الثواب من العالم الآخر.

في مواجهة تنظيم الحدود الترابية للدول، يستعرض الإرهاب فعالية الفئة القليلة. يعارض أبادوراى النظام «الفقرى» من خصائص اشتغال الدولة، يستند الإرهاب على «الخلية» التي، في زمن الانترنت، قادرة على استعمال الوسائل المالية وتكنولوجيات التواصل الأكثر تطوّراً، وبلوغ النتائج التي المعروفة: يفتح 11 سبتمبر قرناً جديداً حيث دخل الرعب الحياة اليومية للعواصم التي تُعرّف على أنها مراكز الحضارة الراقية. هل التعارض التقليدي بين الحرب والسلم بصدد التخلّي عن مكانه لظلال سوداء حيث يُستعمل النظام بالاعتماد على العنف؟

يبقى أنّه، إذا ما كان فريدمان Friedman وأبادوراى Appadurai على حقّ عندما أكّدوا على الصراع الهويّاتي الذي ينمو في كلّ مكان في العالم، يمكن على الأقلّ أن نتساءل إذا ما كانوا يحيلون على وضعيّة غير مسبوقة.

على أيّ حال، قبل أن تكون هناك عولمة، عوملت الأقليات على أنها مشاجب تعلّق عليها النقائص، وقد عرفت مذابح ومجازر من كلّ نوع. من المؤكّد أنّه لما أصبح التوافق بين الدولة والوطن مُعْضَلَة، أثر الضغوطات النابذة خُفّت إلى جانب التوتّرات التي تلتها. يمكن الاتفاق على فكرة أنّ الأمر يتعلّق بـ تَكْثِيفٍ للعنف الهويّاتي، لكن علينا البحث في مكان آخر ما تنتجه العولمة بصفة مخصوصة. هنا يتدخّل اعتباران: أحدهما له صلة بتسليع (توضيب) العالم؛ الآخر يتعلّق بطبيعة السياسة الحيويّة للحكوماتيّة في فضاء يتحكّم في التنقل المُعَمَّم للبشر والخيرات والحدود الترابيّة. الأشكال المُعَوَّلَمَة للعنف

دون الرجوع إلى تحليلات ماركس المعروفة جيّدًا، يمكن أثناء ذلك توصيف تحكّم الرأسماليّة على صعيد المعمورة بكونيّة الشكل السلعي: ليس فقط الخيرات من كل نوع والعمل البشري هما قيم تبادل، بل حتّى ما كان تقليديًا يعود إلى الطبيعة وإلى الكائنات الحيّة أصبح منذ اليوم فصاعدا قابلا للتفاوض. هكذا تمّ على الصعيد الكوني وضع سوق حقيقيّة للأعضاء، مرتبط بالنموّ الكبير لتكنولوجيات زراعة الأعضاء. مجال تبادل واسع تمّ تنظيمه تجاوز الحدود من أجل تلبية الطلبات، التي تضاعفت في البداية في البلدان الغربيّة، ثمّ في آسيا وفي بلدان الجنوب - وضعيّة تسبّبت في خلق اختلالا بين العرض والطلب.

صعوبة حصول الزبائن على عضو سليم وفي وقت معقول، وبالنسبة لبعض البلدان، وجود تحريمات دينيّة تتعلّق بهذه الممارسات، تسببت في خلق حالة نُذْرَة. من أجل تجاوز العوائق، مرضى قادمون من بلدان الخليج يذهبون إلى الهند أو إلى أوروبا الشرقية للحصول على الكلى التي يحتاجونها؛

يابانيون ينتقلون إلى الولايات المتحدة لكي يتحصلوا على عملية زرع قلب. تبين عملية زرع الأعضاء جيّدا شروط التبادل غير المتساوية بين الشمال والجنوب. فبشرط دفع الثمن، في الإمكان الحصول على كلي أو كبد من الهند. تتحدث نانسي شير-هوغس⁽³¹⁾ Nancy Scheper-Hghes عن «بازار للأعضاء» حقيقي. في الثمانينيات، كان ثمن الكلية ما بين 2000 و3000 دولار. كانت تقع ألفين عملية زرع في السنة لأعضاء مأخوذة من مانحين أحياء. حتّى أنّ طبيبا أمريكيا أنشأ بورصة حقيقية للكلى (كيدني للتبادل العالمي International Kidney Exchange) لكي يسهّل عمليات الزرع. في سنة 1994، صدر قانون ألغى السوق الرسمية، غير أن الممارسات في الخفاء أصبحت هي البديل. في البرازيل، في إفريقيا الجنوبية وطبعاً في بلدان أخرى حيث تكون أغلبية السكّان فقرا مدقعا، هذه التجارة تمثّل ممارسة منتشرة لا يستفيد منها فقط من «يمنحون» أعضاءهم، لكن بالخصوص المستشفيات والوسطاء.

في طرف السلسلة، نعثر على الطبقات العليا، الذين يملكون الوسائل التي تمكّنهم من تلافي قائمة الانتظار؛ في الطرف الأقصى الآخر نعثر على الفلاح الهندي الذي، لكي يسدّد ديونه أو ليحصل على مهر لابنته⁽³²⁾، يقبل بأن تُقتطع منه كلية. في مكان آخر، سكان بيوت الصفيح فافيلاً أو طاونشيبس هم الذين يوفّرون السلعة الثمينة، بناء عليه ووفق الأمر الواقع يمكن استنتاج بأنّه في هذه السيرة، يتعرّض الجسد لتحوّل مزدوج: يصبح كيانا مقسّما، جميعا لأعضاء بعضها يتمنّع بقيمة قابلة للتقدير الكمي؛ تدخل في عملية تبادل وتكون معنويًا مُستَلَبّة. إلى درجة تجعلنا نشهد وضعيات متناقضة أحيانا، لمّا في إفريقيا الجنوبية على سبيل المثال

مستفيد أبيض يحمل إيديولوجيا عنصرية يتساءل مرعوبا إن كان لم يصبح حاملا لقلب شخص أسود. فهو وهو يدخل في لعبة التبادل والاستلاب، ها هو يقع في الشباك بدوره، مهدداً بفقدان نقائه الذي يعتز به.

تجارة الأعضاء أثارت طبعا نقاشات في مجال الأخلاقية الحيوية. أنصار سوق للحي يستندون على مفهوم فردي. شراء وبيع، حسبهم، هما وجهان لتعاقد حصل بين الأطراف بحرية. يقولون أنه ليس هناك سبب مبدئيا يمنع بائعا من أن ينجز فعلا يسمح له بتحسين شروط وجوده المادية، والانتقادات الصادرة عن العلوم الاجتماعية والمنظمات غير الحكومية المختصة لها، حسبهم، بواعث أبوية. أضيف إلى ذلك، أن واقع وجود احتياط للأعضاء المتوفرة هو عامل يخدم التطور العلمي. من منظور «فوقى»، انتقال الأعضاء، إذا ما خضع لضوابط أخلاقية وتشريعية، يُعتبر على الدوام نشاطا إيجابيا.

الأنثروبولوجيون وهم يضعون أنفسهم في موقع المانحين، يقترحون منظورا «من أسفل» يكشف عن واقع أحيانا متعفن. خاصة، يسمح برؤية العنف الخاص بالعمولة في طبيعتها المزدوجة. عنف يحول الفرد إلى «حياة عارية» قابلة لأن تلج مباشرة دائرة التبادل العالمي. لم يبق الأمر متعلقا بعمل الفرد ومُنتجاته، لكن بطرح جسد مقطّع في السوق، مُشَيِّ ومُحوّل إلى مجرد قيمة مُبادلة. تمثّل تجارة الأعضاء جوهر نسق حيث كل شيء قابل لأن يصبح سلعة، وينتج عنه مادام مشروطا بالإمكان بأن يتعرّض الفرد لأن يُفرض عليه قبول أن ينفصل بإرادته عن عنصر من عضويته. لكن مع وجود فرق بينه وبين من يبيع قوّة عمله والذي بمقدوره أن يتمكن من إعادة إنتاجها، هنا هو ينفصل نهائيا عن قطعة من الحياة. يكمن التناقض،

في أن هذا القطع الإرادي يجري في سياق سلمي يعد بتحسين الوضع الصحي وبتحسن حالة المرضى في المستقبل. على خلاف العنف الهويّاتي المؤسّر إليه بالتنازع. العنف الذاتي العضوي لا يجعل في موضع الاتهام عاملين خارجيين يتخذون صورة معتدين مباشرين. إنّه القدر الذي يُشار إليه، صعوبة ظروف الحياة، وفي هذا السياق ينتهي بيع عضو بالظهور كحظ متوفّر من قِبَل عالم فيه كلّ شيء قابل للتفاوض.

هكذا التسليع المعمّم وانتصار قيمة المبادلة يفتحان آفاقا جديدة. مع أن هذا النوع من التجارة يُراعى على أنّه تعاقد سلمي - للعضو ثمن، تُحدّده مبادلة بين البائع والمشتري-، فهما لا يؤكّدان وجود إجحاف في حق أحد الطرفين. رغم أن هذا يتجلّى عن طريق إلحاق الضرر بالسلامة الجسديّة للبائع. فالعنف حاضر بصفة مضاعفة باعتباره ضرورة اجتماعية وجسديّة. فالمعني مع أنّه يوجد في وضعية مزدوجة: يعي جيدا بأن الأغنياء هم الذين ينزعون منه جزءا من ذاته، مع ذلك هو يدرك بأنّه حامل لقيمة فردية هو حرّ في أن يجد فيها ما يبيعه. إنّ العالم المُسلّع للعملة يُنتج عند أولئك، الذين أصابهم الأضرار في المقتل، تمثيلا مُلتبسًا، تلقيا للعالم يكون باستمرار محرّفًا بفعل الوجود في الهامش، جَنَبَ بؤس العالم، لكن يكون أيضا بالمشاركة في دائرة المبادلات، وبالتالي أن يكون كل منهم فردا-محكوما، مثل الآخرين، بإمكانه أن يبيع سلعة.

ألا توجد حينئذ وضعيات تكون فيها هذه القدرة على ولوج السوق على التوّملغة، حيث يجد الأفراد أنفسهم مُختزكين بحيث لن يكونوا سوى «حيوات عارية» ليس عندهم ما يبيعونه، وحيث يتمّ تسيير البقاء في المستوى المجاوز للأوطان عن طريق منظمات مختصة؟ إحدى المظاهر الأكثر

تميزا للفترة الراهنة هي بروز فئة من السكان تُدعى بمصطلح «لاجئين» والتي عرفت نموًا استثنائيًا في نهاية القرن العشرين. كان هناك على الدوام أشخاص منقولون، غير أن النظر إلى المشكل بعين الاعتبار على المستوى العالمي يعود إلى نهاية الحرب العالمية الثانية عن طريق وضع وسائل خاصة موجهة لتسيير هؤلاء الأشخاص. فالمخيّم أصبح الشكل الموحّد للتكفل بالأشخاص المتنقلين من بلدهم، مع استعمال منظمات مختصة مكلفة بتقديم المساعدات وتقنيات حكم مكيف لهذه الوضعية. كان إنشاء محافظة عليا لللاجئين (م ع ل) من قبيل منظمة الأمم المتحدة علامة على ميلاد منظمة مستقرة تقوم بالتنسيق لمواجهة مسألة ظلت حاضرة خلال فترة الحرب الباردة وكانت مرشحة لأن تتفاقم بفعل تضاعف الصراعات داخل الدول.

في التصريح العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، تَشْرُطُ المادّة 14.1 أن من تعرّض للاضطهاد له الحقّ في اللجوء لبلد آخر. حدّدت اتفاقية جنيف سنة 1951 اللاجئ كشخص مُرحّل. حينذاك، كان عدد اللاجئين مليون ونصف؛ في الوقت الحاضر بلغ عدد اللاجئين حسب المحافظة العليا للاجئين خمسين مليوناً⁽³³⁾. جزء كبير منهم موجود بصفة أساسية في إفريقيا وآسيا. هذه الترحيلات بالقوّة، مرتبطة على الدوام بحروب، كان لها أثر مدمر على حياة الأفراد. بعد أن عاشوا التجربة الأليمة للهدم والموت حواليهم، كانوا مجبرين على الهروب وقد ساهم هذا الارتحال في ضياع معالم، في هشاشة أصابتهم.

فالأنثروبولوجيون الذين عملوا في المناطق التي تجمّع فيها اللاجئون كثيرا ما ردّدوا الحديث عن هذا الهدم الحادث للأشخاص. يفقد اللاجئ كلّ نشاط اقتصادي. تتكفّل به المنظمات الإنسانية: لم تبق له أرض يفلحها،

ولا عمل يقوم به. يتلخّص عالمه في قضاء يومه في المخيم، وهويته في بطاقة التموين التي يحملها من أجل أن يحصل على القوت الضروري. فمخيمات دَادْعَابْ Dadaab في كينيا يصفها ميشال آجيري Michel Agier بأنها «فضاءات خارج المكان والزمان»⁽³⁴⁾. أثناء تحرّيه، في سنة 2000، كانت تضم أكثر من 120.000 شخص، لكنها كانت مُقامة بعيدا عن المراكز. تمّ نصبها بعجلة، واستمرت حتّى ذلك الحين. يُعامل اللاجئون كضحايا؛ في نفس الوقت، فقدوا هويّتهم، يعيشون بين قوسين. ماضيهم، انتماءهم العرقي والديني، كلّ ذلك يُمحي عندما لم يُتَكلّف إلاّ بظرفهم الراهن والمؤقت. يجد اللاجئون أنفسهم إذن في وضعيّة بدئيّة. فهم يرون أنفسهم مُستبعدين، ليس فقط على صعيد الفضاء، بل على صعيد خصائصهم الاجتماعيّة. لا تمثّل المخيمات مجموعات سكانيّة فعليّة؛ ما هو مشترك بين الناس، يتمثّل في تجربة معاناة العنف. نسق التسيير، أشكال الانضباط التي تحكمهم لا تفتح إمكانية فضاء مبادرة أو كلمة حيث يكون الأفراد بإمكانهم أن يمارسوا مُوَاطَنَتَهُمْ.

هذه الصعوبة ستدفع إلى إعادة امتلاك ذاتيّة سياسيّة ليست مفصولة عن فقدان المعالم الهويّاتيّة المعاشة في الحياة اليوميّة. لنأخذ كمثال حالة لاجئي الهوتو hutu من مخيم ميشامو Mishamo في تنزانيا في سنوات الثمانينيات الموصوفين من قِبَل ليزا مالكي⁽³⁵⁾ Liisa Malkki. بنى هؤلاء من جديد التاريخ ممجّدين أهليتهم وحقّهم في الأرض في مواجهة الحضور الاغتصابي للتوتسي Tutsi. هنا، التجمّع القسريّ للأشخاص من نفس الأصل يلائم تجذّرا في الوطنيّة، بينما اللاجئون الهوتو hutu الذين يعيشون في المدينة، في كيغوما، ينزعون إلى تقبّل رؤيا كونيّة مندمجين في وسط أوسع.

التعارض ما بين هاتين التجربتين ليس له مع ذلك سوى بعد محدود. في مخيمات أخرى، انتهى اختلاط السكّان بإعادة ترتيب التمايزات الهوياتيّة. في مخيم دادعاب، جمعت نفس التسمية بين أريتيرين وأثيوبين، بينما ظهرت تسمية إثنية جديدة: الصوماليون البانطعوس Bantuos. تقليدياً يُعامَلون على أنّهم أدنى من قبَل الصوماليين، أُعْتُرفَ لهم فيما يبدو بخصوصيّة من قِبَل الإدارة: «سمح لهم المخيم إذن بأن يعيدوا إنشاء وضعيّة من جديد من داخل الإثنية التي عاملتهم بدونيّة⁽³⁶⁾». حتّى داخل هذا الفضاء المحصور، يوجد ما يشبه الحياة الاجتماعيّة والاستراتيجيّات السياسيّة يمكنها أن تَنبَجِسَ.

في معالجتهم لهذا الميدان الخاصّ جدّاً الذي تمثله مخيمات اللاجئين، يبرز الأنثروبولوجيون ملمحين لواقع لا يمكن اختزاله بطريقة شديدة التبسيط. في المقام الأول، من الواضح أنّ الأشخاص المرّحّلين يجدون أنفسهم مُبْعَدِينَ خارج التسمية ومختزكين في عراء الحياة. إنهم يَمُرُّون، بالمعنى الحقيقي، بتجربة عوز وبإحالة خارج دورة الحياة، ما يمثّل، في المجتمع السلعيّ، الحالة البدئيّة بامتياز. فإذا كان العنف العضوي-الذاتي يندرج في قلب سيرورة المبادلة نفسها، واقع المخيم يقذف بنا في قلب اقتصاد البقاء حيث يكون الفرد خاضعاً لحماية مرّكب من الأعضاء يتمّ التنسيق بينها من قِبَل المحافظة السامية للاجئين. HCR. مع أنّ هذه التبعيّة وهذا العوز لا يُعَبِّرُ عنه بتجزئة تامة لموجودات مختزلة إلى حدّ العزلة. في الحياة اليوميّة، يتحدّث الناس مع بعضهم، يتنظّمون؛ هكذا قام فريق من اللاجئين بتهيئة فعل احتجاج على النوعيّة السيئة للطعام في المخيم وقدم ذلك في قناة البيبسي وورلد BBC WORLD.⁽³⁷⁾ سيكون هناك إذن انفتاح لفضاء عموميّ للتواصل، بفضل الوسائط، مع العمليّ. فضاء هشّ، لأنّه ما الذي يمكن

انتظاره من «العالم الأول» الأحياء الذين هم، من هجرة إلى ترحالٍ، يجدون أنفسهم من جديد في المخيمات؟ من ناحية البلدان الغنيّة، ليس هناك بخل في الكلام الجميل حولهم، ولكن سيكون هناك تلقُّ لـ«بؤس العالم»... بحيث أنّ اللاجئيين الذين يتسارعون إلى أبواب البلدان الغنيّة يجدون أنفسهم خارج الشرعيّة⁽³⁸⁾؛ لكن هل هم لم يغادروا أبدا هذه الحالة انطلاقا من اليوم الذي انترُعت منهم مواطنتهم الأصلية؟

تشغل الصراعات الهوياتيّة، من ناحية، التوترات بين النخب والفئات الشعبيّة، من ناحية أخرى، مقدّمة المسرح الكوئي. تأخذ كلّ معناها باعتبارها ردّ فعل معبراً عن إشكاليّة العيش الذي يُستخدَم كجواب عن التهديدات الحقيقيّة أو المُستوهمة للعملة. غير أنّ هذه الأشكال للعنف ليست غير مسبوقة، تماما مثل تعيين المشاجب التي تُعلّق عليها المساوئ والإثارات المفاجئة للحمى التي تقود إلى عمليّات الاستئصال الجذريّ للمجموعات التي أصبحت هدفا لغضب الجماهير. تكمن الجذّة الحقيقيّة في حالتي عنفٍ تنموان في علاقة سيمترية وتعاكسان الشرعيّة. من ناحية، يقود التسليح المعمّم منذ اليوم إلى إمكانية عنف عضوي-ذاتي: نقطة إثارة ضجيج وهلع، يجري هذا في سياق سلميّ تحت شعار مُطمئن يتعلّق بتقدّم الطبّ وتحت غطاء شرعيّة علاقة تعاقدية. هنا يُرسّخُ تعاونُ بناءً بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. في القطب الآخر، عالمُ اللاجئين هو الكاشف عن الاندماج المستحيل. صورة المخيم، عوز السكّان الذين جُرّدوا من إمكانية الإندراج من جديد في فضاء المواطنة والشرعيّة، يسمان حدود العملة باعتبارها تنقلُ معممٍ منشئا لعالمٍ منفتح. يحمل اللاجئون، البدون وثائق، علاماتٍ عنفٍ متمادٍ (ومُخفّفٍ السرعة بها) للعملة.

الفصل الخامس

الهجرات، المواطنة،

المجتمع المدني

تتواءم العولمة مع تنقل السلع، لكن أيضا مع تنقل البشر. يُقدَّر عدد الأشخاص الذين يعيشون خارج بلدتهم الأصلي بمئة مليون. مهما بدا هذا الرقم مرتفعا، فهو لا يتجاوز 2% من سكان العالم. هذه الحركة في حد ذاتها ليست جديدة. كما يذكر لنا مؤرخو العصور العتيقة - الإسكندر الأكبر، الأمبراطورية الرومانية، ثم توسع الإسلام وفتوحات جنكيز خان-، الأمبراطوريات الكبرى، بسياساتهم التوسعية، دفعوا عددا مغتبرا من السكان إلى التنقل. في عهد أقرب إلينا، كان من نتائج الاستعمار تنقلات بجماعات كبيرة العدد: ثمانية ملايين من العبيد تم نقلها إلى الغرب وآسيا الجنوبية. لكن حركات الهجرة ضمت، ما بين 1815 و1914، ستين مليون من الأوروبيين، عَشْر ملايين روسي، اثني عشر صيني ومليون ونصف هندي. اليوم سهّل تحديث النقل التنقلات وسمح طبعاً بالذهاب والعودة. فالهجرة لا تعني بالضرورة الاستقرار. يمكن بعد مدة معينة العودة إلى البلد؛ يمكن أيضا للمرء أن يعيش في مكان ما وأن يعود بانتظام إلى بلده الأصلي. باختصار فإن ظواهر الهجرة كثفت من الترابطات؛ بعيدا عن إضعاف العلاقات بين هنا وهناك، فهي تنزع إلى تدعيمها. يلاحظ تشكيل

شبكات حقيقية لا تنظم فقط التنقلات، لكنها تعمل على المحافظة على الارتباط بالهوية الجمعية خارج الحدود.

من بين الشؤون الأساسية للهجرة كونها تعود إلى المصاعب الاقتصادية التي تعرفها بلدان العالم الثالث. فالتشوّف للحصول على عمل ونقل جزء من النقود لعائلات المهاجرين كافٍ ليكون داعياً لاستمرار تدفق السكان الذين يطرقون أبواب الأوطان النامية في مواجهة هذا الضغط، والدول المعنية اتخذت سياسات انتقائية أكثر فأكثر. تهدف إلى تحديد عدد العمال غير المؤهلين، وبفضل طرق تصفية، تختار توطين نخبة قابلة لأن تتعاون في مشاريع هاينغ-تيك. هكذا لوحظ نمو نخبة كونية من الإطارات العليا تشتغل لفائدة الشركات المتعددة الجنسيات بين العواصم الكبرى في العالم وعلى قدر الإقبال الأحسن على هذه الصيغة من التوطن صحبتها أجور مرتفعة وآفاق لميدان عمل جذابة. لم يبق سوى جزء كبير من السكان المهاجرين مكوّنة من عمال يدويين، عمال بناء، عمال موسميون، سواق سيارات أجرة، الخ. العديد من بينهم غير شرعيين يأملون بعد مدّة معينة في الحصول على وثيقة تمكّنهم من ترسيم وجودهم في الأرض المستقبلة. من الواضح، في جميع الحالات، أنّ البلدان الأصلية تستفيد من هذه الانتقالات، مثل المكسيك حيث المليارات من الدولارات تأتي من الولايات المتحدة، تمثل إحدى المصادر الكبرى للدخل الوطني.

الأنثروبولوجيا والهجرات

إنّ الأنثروبولوجيا التي بدت ذات كفاءة عالية في دراسة حياة الترحال في المجتمعات التقليدية، لم تعتن بصفة كافية بالهجرات العالمية حتّى حوالى

الثمانينيات. منذئذ، تضاعفت الأعمال الإمبريقية بهدف رصد أحسن للآثار التي خلّفتها هذه الحركات سواء بالنسبة لمجتمعات المُنطَلَق أو في العوالم المحيطة بنا حيث أصبحت مسألة الهجرات مَادَّة للنقاش. منذ الآن فصاعداً أصبحت ثيمات الهوية والمواطنة في مركز المجادلات وعلى قدر احتدادها غزتها استراتيجيات سياسية متصارعة بدون هوادة في قلب الفضاء العمومي.

يُمَيِّز ميشال كيرني⁽¹⁾ Michael Kearney بين ثلاث نظريات كبرى وجّهت أعمال الأنثروبولوجيين حول الهجرات. الأولى، المنعوتة بالحادثة أو التكيف، مستوحاة من أبحاث روبرت ريدفيلد⁽²⁾ Robert Redfield الذي اعتنى بتدفّق الفلاحين نحو المدن في ما بعد-الحرب. بيّن كيف تمثّل المهاجرون قيم الحداثة: الفردانية، الرغبة في التربية، ذهنية المواقلة، الميل للتجديد. عند عودتهم إلى البلد، حملوا معهم هذه القيم فتتوّفّرَت بذلك الوسيلة لتنمية عقلانية لمواطنهم الأصلي. هذه الرؤيا المتفائلة كانت حينئذ مُستخلّصة من الظروف الحقيقية لحياة الفلاحين في المدينة، فهم على الدوام مُهمّشون، تُسندُ لهم أعمالاً ثانوية وليس لهم في الواقع أيّ منفذ للحداثة. على عكس الرؤيا الحضريّة-المركزيّة لردفيلد التي تتطلّب قطيعة بين الفلاح المُحضّر وقيمه التقليديّة، بيّن أوسكار لويس⁽³⁾ Oscar Lewis كيف أنّ المهاجرين، بعيداً عن الانغماس في الفردانية، يغذّون العلاقات التقليديّة المعتمدة على القرابة وهكذا يتكيّفون بهذه الطريقة مع وضعيات حرجة جدّاً في الأحياء القزديرية منتجين ما يُسمّى «ثقافة الفقر». ما بين القرية والحضر، هناك طبعا امتداد، ما سمح بتقوية الشبكات وإقامة مشاريع جماعيّة. ظهرت الهجرة كسيرورة معقّدة، ليست قابلة للاختزال لمفهوميّة مُتضمّنة في مصطلحات التكيف والحداثة.

تؤكد النظرية الأنثروبولوجية الثانية على مفهوم التبعية. تعتبر أن نظرية الحداثة تتجاهل التاريخ، تتوقف عند مقارنة اقتصادية مصغرة تمنح الأفضلية للفرد. يجب أن تُدرَس الهجرة كآلية لاستغلال العالم الثالث في إطار تقسيم العمل الدولي. تكون الإحالة هنا إلى نموذج مذكور من قبل لوالرستين⁽⁴⁾ Wallerstein الذي يُبرز استخراج فائض الضاحية وتوجيهه نحو المركز. إذا ما كانت نظرية التبعية تسمح برسم صورة عامة عن التبادل غير المتساوي، تقع على مشارف ظاهرة تهدف إلى توضيحها ولا تضع في الاعتبار سوى الحتمية التاريخية التي هي أصل هذه الوضعية. تقلت منها في أغلب الأحيان خصوصية العلاقات الاجتماعية، الثقافية والسياسية التي تميز الهجرة.

أين تكمن فائدة النظرية الثالثة المقترحة، التي تنطلق من مبدأ أن المهاجرين، إذا ما وجدوا أنفسهم محكومين بعلاقات إنتاج رأسمالي موضوع تحت شعار سلب فائض العمل، خاضعة بالذات للمجموعة البشرية التي ينتمون لها، أي لنسق من العلاقات حيث العائلة، البيت، أشكال التبادل التقليدية مستمرة في الوجود. فالبيان لا يتم في اتجاه وحيد؛ والحال هذه فإن، كل في نوعه، نظريات الحداثة والتبعية تطلبت هذه وتلك محوا للأنساق العلائقية، المقاربة «المصغرة»، التي تُصر على تحليل الظروف المحلية في طرفي السلسلة، توضّح بأنه، في حالات معينة طبعاً، تأتي الهجرة لدعم هذه الأخيرة.

في الواقع، على الدوام، تنتظم التنقلات في إطار الشبكات. مثلاً، المهاجرون المؤقتون للوص أربولص Los Arboles، في المكسيك⁽⁵⁾، الذين يذهبون إلى الولايات المتحدة بحثاً عن عمل، بعيداً عن عودتهم على الدوام

لنفس الموضوع، بإمكانهم أن يذهبوا إلى كاليفورنيا ليقبوا مدة عام ويقضون العام الموالي في مالووي Milwaukee في الميديويست Midwest، أو في مكان آخر. ما يحفز على اختيار المقاصد، هو التوسع الحركي للشبكة بالنظر إلى الزيجات وعلاقات القرابة الحقيقية أو الخيالية الموجودة وما ينسج منها على مر الزمان. العقلانية الاقتصادية، التي ظلت توجه نحو المواقع الأكثر جذبا في ما يتعلق بتوفر العمل، هي مرتبطة بصفة واسعة بمنطق استعمال الشبكات.

من بين ما استندت عليه الأنثروبولوجيا في معرفة الهجرات وإعادة بناء التمثيل الحساس لما هو محلي وما هو عولمي من خلال هذا الجذع العلائقي الذي لم تهتم به النظريات «المكبثة»، بينما إحدى المسائل المثارّة اليوم من قبل العولمة تخص بالضبط الطريقة التي تفكر بها وتمارسها الجماعات، التي قيل عنها أحيانا بأنها «مقتلعة من أوطانها»، بخصوص علاقتها المزدوجة بموطنها الأصلي والبلاد التي انتشرت فيها.

هناك عدد كبير من الدراسات الإحصائية حول الهجرة والسياسات العامة التي عالجتها. ضاعف ديموغرافيون وسوسيولوجيون ومستشفون من التحليلات والتشخيصات والتوصيات. تهتم الأنثروبولوجيا أكثر وبالأخص بوجهات النظر أفراد وجماعات مندرجة مباشرة في هذه السيرورات. إنّه انطلاقا من التجربة المفردة للمهاجرين، بمراعاة تاريخهم، العلاقات التي يحتفظون بها مع مجموعتهم الأصلية، التي عالجتها الشبكات التي تندرج فيها.

لكن دراسة هذه التنقلات باعتبارها علاقات اجتماعية لا تستفرغ الموضوع. أثارت الأنثروبولوجيا نقطة أخرى خاصة بالهجرات تتعلق

بالبهوية: يمكن أن يوجد المرء كسائح في بلد آخر حاملا لأوراق هويته. فوضعية زائر أجنبي بصفة مؤقتة يمثل حالة معينة، بينما في حالة عامل مهاجر، فالوضع يختلف. هناك شيان: أحدهما يتمثل في شخص يحمل وثائق تمكنه من ممارسة نشاط في البلد المستقبل، أو أنه مجرد عامل بدون أوراق، قد يتعرض لإعادته إلى بلده في أية لحظة. في جميع الحالات، ينتمون لفئة «الآلئين alien» التي شكلتها الولايات المتحدة لكي تعين بها الذين لا ينتمون بالمعنى الخالص للجماعة الوطنية.

كما يذكر كيرني⁽⁶⁾ Kearney بخصوص مهاجرين مكسيكيين في الولايات المتحدة، بقدر ما هذه الأخيرة تطلب الآلئس aliens باعتبارهم قوة عمل يمكن استعمالها بثمن بخس، بقدر ما هي مترددة في استقبالهم كأشخاص لهم وضعية شرعية، كمواطنين لهم كيانهم الكامل. كل يوم، رغم عمليات المراقبة، آلاف الأفراد السريين يتمكنون من اجتياز الحدود ما بين المكسيك والولايات المتحدة. يوضح كيرني بأن رجال الحدود ليس هدفهم منعهم من الدخول، بل بالأحرى تنظيم التدفق، القيام بالتمييز بين طبقات من البشر، وفق توجه في نفس الوقت فتوي واجتماعي. هكذا يجد الشخص نفسه منشطاً بين جسد مدفوع للعمل وشخصية قانونية. سيظل هناك شكل من الاستلاب مخصوص متأصل في بنية الهجرات المجاوزة للأوطان. هذه الأخيرة تعيد على الدوام إنتاج تفريق بين أماكن العمل وأماكن إعادة إنتاج قوة العمل.

لكن هجرات العمل من آثارها أيضا تحويل الجماعات التي تشارك فيها: تصبح جماعات مجاوزة للأوطان. يمكن مثلا مقارنة دياسبورا ميكستيك Mixtec التي يعود أصلها إلى المكسيك، لكنهم استُخدموا من جديد في

أمريكا الشمالية، في هذه الشركات المجاوزة للأوطان التي لم تعد في حاجة إلى الدولة من أجل تجسيد هويتهم. في حالة الهجرة المكسيكية التي انتعشت في المناطق الحدودية، خاصة في كاليفورنيا، لم يعد الأمريكيون منذئذ بإمكانهم مراقبة الفضاء الجغرافي فسعوا إلى المحافظة على خلفهم في الفضاء الاجتماعي والثقافي: ففرضوا الإنجليزية كلغة رسمية والعودة إلى وطنية دفاعية تتجسد في إرادة دعم الحدود بإقامة جدار حقيقي.

هذا الخطاب وهذا الموقف الذان يتَّهمان الأجانب باعتبارهم وراء الانحراف وتجارة المخدرات يجب ألا يخفيا ازدواجية الموقف عند الوطنيين اتجاه هؤلاء الأليانس *aliens* الذين يستعملونهم كقوة عمل. في مواجهة هذا الإنكار المضاعف الذي تمثله من ناحية استحالة العيش عندهم بسبب الصعوبات الاقتصادية، من ناحية أخرى رفض تجنيسهم من قِبَل الولايات المتحدة، كان رد فعل المكسيك مشكّلين هوية جديدة مؤسسة على تأكيد عرقية مشتركة. فالعرقية هي وسيلة تأكيد الاختلاف، لها مصدرها في تمازج الجماعة غير المتماثلة بنوياً في اقتصاد سياسيّ وحيد. يتمثل التناقض، بالنسبة للأنثروبولوجي، في أنّه، لكي تتم مواجهة صعوبات الحداثة جيّداً، تمكّن المهاجرون من إعادة استثمار العناصر التراثية من أجل أن يبنوا أنفسهم رمزياً باعتبارهم جماعة غير مُستَلَبّة.

خارج الحالة الخاصة لهذه الحدود، يتمثل الرُّهانُ في إمكانية، بالنسبة للأفراد والجماعات الذين أصبحوا متمتعين بقابلية الحركة بفعل وظيفية الاقتصاد العالمي، أن يندمجوا في البلدان التي يمارسون فيها نشاطاً ما. صورة البدون-أوراق، السري، تُبلّورُ في حدّ ذاتها التناقض الذي يتجه لأن يكون عميقاً بين، من ناحية، قوّة السوق بأكملها، الضرورة المتبادلة لتحديد إلى

أقصى حد تكاليف الإنتاج بدعوة يد عاملة بخسة التكاليف بفضل التنقل المُعَمَّم للبشر، ومن ناحية أخرى، الضرورات المرتبطة بالتجلي السياسي والمجتمعي الغالب الذي تمثله الدولة الوطن. فمن ناحية، تتطلب العولمة مرونة الحدود وخرقها؛ من ناحية أخرى، تنظيم المجتمعات داخل الحدود الترابية أوصَل إلى إقامة عوائق أصبحت ضخمة أكثر فأكثر في مواجهة ما بدا كتهديد لاختراق يصعب التحكم فيه.

يمكن التساؤل، مع ميشال- رولف ترويبوت (7) Michel-Rolph Trouillot، إذا ما كانت تقوية التفاوتات الاقتصادية بين الأوطان في السياق العالمي لا تتلاءم مع تدعيم للدولة في وظائفها الرقابية -gate- keeper. بينما قدراتها الاندماجية، قدرتها على التعبير معا عن الاختلافات الثقافية، على إنتاج الوطن باعتباره جماعة سكانية متخيلة، تبدو شيئا فشيئا أقل جدوى، يجري كل شيء وكأن الإلزام على الحدود وفّر لها إمكانية تكريسا من حيث الحكم والرموز. المُواطَنة

يجب عدم الاندهاش، في هذه الظروف، لما تكون مَوْضُوعَةُ المُواطَنة قد اتخذت مكانة مهمة في الدراسات الأنثروبولوجية. فالمسألة الأكثر حدة المطروحة بفعل تنقلات السكّان تتعلق بصيغ الاندماج في الفضاء العمومي. كيف يمكن التوفيق بين تنوع الانتماءات الثقافية والاندراج في جماعة سياسية واحدة؟ تتمثل المواطنة في الواقع في وضعيّة مسنّنة قانونيًا تحيل على مجموعة من الحقوق والواجبات المنوطة بالأفراد. لما يصبح هؤلاء الآخرون مواطنين، يكون لهم منذئذ حقّ الولوج في الفضاء العمومي ويشاركون في القرارات التي تهّم المجموع.

حسب التقاليد السياسية، تمثيلات المواطنة قد تختلف من دولة إلى أخرى. من بين النقاط الحساسة ما يتعلّق بالتمفصل ما بين الانتماء للجماعة السياسية والهوية الوطنية. في فرنسا، الجنسية ضرورية لممارسة المواطنة. منذ سنوات، مسألة اقتراع المهاجرين في الانتخابات المحلية مطروحة، لكنها حتى الآن لم تلق إجابة إيجابية. في بريطانيا العظمى، كما في بلدان أوروبية أخرى، الجنسية ليست شرطاً لازماً من أجل الحصول على الحقوق السياسية، أو على الأقل على بعضها. دراسة حيّ لندنيّ نصف سكّانه أصلهم من بنغلاديش تبين أنّ حقهم في الانتخاب لا يعترض عليه أبداً السكان من أصل لندني، حتّى وإن كان هؤلاء الأخيرين يلمّحون أحياناً بأن الناخبين من بنغلاديش ينتخبون وفق معايير «هوياتيّة» مفضّلين المرشّحين من نفس أصلهم المحلي أو الإقليمي. حقّ آخر، يتمثّل في الحصول على مساكن اجتماعيّة، يطالب به البنغلاديشيون باسم مواطنتهم البريطانيّة⁽⁸⁾.

في هذا المثال، يُدرك هامش اللعبة جيّداً الموجود بين الولاء للدولة الوطن، الجنسية، وما يسمّيه بنديكت أندرسن⁽⁹⁾ «القوميّة nationité (nationness)»، شعور الانتماء لجماعة تتقاسم ثقافة، لغة، تاريخ يتميّز عن الجنسية. فالمسألة المطروحة بحدّة اليوم، بسبب طبيعة حركات الهجرة وتنوّع السكان داخل نفس إطار الحدود الترابيّة، يخصّ إمكانية الأفراد الجمع بصفة منسجمة بين ممارسة المواطنة السياسية والاختلاف الثقافي. فحكوماتيّة الدولة تُنتج تمثيلاً في نفس الوقت عالميّ ومُقرّدين. فهي تُسطّح الاختلافات وهذا التفتيت للمواطنين المُختلّون في صفتهم كأفراد متساوين في الحقوق تميّز قضية التذويت التي تبدو، حسب ميشال فوكو، شرطاً ضرورياً لضمان ضبط السكان. من هذا المنظور، تلعب المواطنة دوراً له

خصوصيته: تجد نفسها في قلب المشروع السياسي الحيوي، لأنها تسمح بتنظيم مراقبة المحكومين عن طريق الحاكم ضامنة تأييده للنظام القائم. هل في الإمكان أثناء ذلك ردّ قضية التذويت هذه لمحتواها التشريعي الصريح؟ أليس هناك في إنتاج المُواطِن (citizen making) بالأحرى تفاوض مستمر أكثر منه قولبة مُوحَّدة مفروضة من قِبَل الدولة؟ من أجل التفكير في هذا التعديل الحساس، يستعمل إيهوا أونغ⁽¹⁰⁾ Aihwa Ong مفهوم المُواطَنة الثقافية، الذي يعيّن الطريقة التي تتحقّق بها عملياً قضية التذويت. تتميّز بذلك بتعريف المواطنة الثقافية كـ«حقّ الاختلاف (بخصوص العرق، الإثنية أو لغة الأهالي)، اتجاه معايير الجماعة الوطنية المهيمنة⁽¹¹⁾». في الواقع، هذا النوع من التعريف يؤكّد على ضرورة الحصول على الاعتراف بحقّ الاختلاف بالمشاركة في الحياة الديمقراطية للدولة-الوطن. يتعلّق الأمر هنا بمطلب الأقليات، ما سيتطلّب بالنسبة للجماعات المهاجرة إمكانية الإعفاء من الاندراج الثقافي المفروض عليهم من قِبَل سلطة الدولة.

والحال أنّ الواقع مختلف تماماً، لأنّ المؤسسات والمنظمات المكلفة بالسياسة الاجتماعية تنفّث معايير وقيما في القادمين الجدد الذين يتشربون بإيديولوجية تفتح المجال لأشكال من العنصرية واستبعاد الآخر ولمفهوم ليبرالي جديد للمواطنة تمجّد الفردانية وذهنية المقابلة التي تسمح للمواطن ببناء رأسماله البشري الخاص. هكذا، فإنّ إنتاج المهاجرين باعتبارهم مواطنين أمريكيّان يلعب على ازدواجية مستمرة بين توجيه اختلافات، وبالأحرى مُعَنَصَر، ومنظور مقاولاتي. يوضّح أونغ كيف أنّ النموذج المهيمن ثنائي القطبية أسود-أبيض ينطبق على السكان من أصل آسيوي.

إلى جانب الصينيين، كوريّون وفيتناميّون، يتقمّصون القيم الإيجابية للأسرة وللأعمال، حالة الكمبوديّين واللاووصيّين تشبه حالة اللاجئيين الفقراء الملّونين. تكشف حالة الأفغان والأثيوبيّين عن غمط من الترتيب يجعل الأقليات تُعامل على الدوام على أنها في حاجة للمساعدة بصفة مستمرة، على أنهم «آسيويّون سود»⁽¹²⁾ black Asian.

تستند قوّة الجهاز السياسي الحيويّ في كفاءتها على إقامة تراتبيّة من القيم ذات قطبين توجّد فيهما الأقليات: من ناحية، أولئك الذين يتميّزون بديناميّتهم، بانضباطهم الذاتي، الذين يشبهون «البيض»؛ من ناحية أخرى، الجماعات التي تملك الحسّ بالنظام والعمل، الذين هم إلى حدّ ما محكوم عليهم ان يبقوا تابعين، مثل «السود» المُنبوذين. يتعلّق الأمر إذن بجعل هذه الأقليات تتلاءم، حتّى وإن كان لابدّ من تحوّل عميق في التقاليد، خاصة السلطة الأبويّة في الأسرة، بإعطاء النساء فرصة ممارسة استقلالهنّ الذاتي فيتأكّد على الصعيد المهني. في نفس الوقت، الجهاز لا يفرض بصفة ميكانيكية هويّة جديدة. يوضّح أونغ كيف أنّ الأفراد يتفاوضون على هويّتهم في لعبة مستمرة لتلبية مُتطلّبات نظام يعرفون أيضا كيف يوجّهونه لمصلحتهم.

فالضرورة والمرونة هما وجهان لمستقبل-المواطن في سيرورة يشتغل فيها الجهاز الإداريّ والإيديولوجيّ دون أن يسعى إلى درجة كبيرة لاستئصال الاختلافات والمميّزات الهويّاتيّة. في سياق العولمة، تتعقّد الأشياء، في الحدود التي يضع فيها الأفراد الذين ينمّون نشاطات اقتصادية من ناحية وتعايش سلميّ من ناحية أخرى استراتيجيّات للرفع إلى أقصى حدّ من هذه التعدّدية للانتماءات. فرجال الأعمال الذين أصلهم من هونغ كونغ الذين يستثمرون

في الصين وينمّون في نفس الوقت مشاريع في الولايات المتحدة يستفيدون من «مواطنتهم المرنة»⁽¹³⁾، متنقلين من بلد إلى آخر، مرسلين أولادهم إلى جامعات أمريكية لكي يصبحوا فيما بعد مقاولين مقتدرين. يقدّمون أنفسهم على أنهم كوثنيين، غير متردّدين في تشغيل الشبكات والترابيات القديمة ذات الطبيعة الزبائنية للحصول على يد عاملة صينية متدنية السعر التي يثري استغلالها نخبة الدياسبورا. قَالْمُوَاطَنَةُ الْمَرْنَةُ لا تنفصل عن تحقيق نجاح التراكم المرن. فالتنقّل السلمي ذهابا وإيابا، كما يسمّيه أيهوا أونغ Aihwa Ong، يعمل لفائدة جماعة مُفَضَّلَة.

يجب عدم التماادي في المطابقة بين الْمُوَاطَنَةِ المرنة مع الْمُوَاطَنَةِ الْمُعَوَّلَمَةِ التي ينزع البعض إلى ادّعائها. لعلّه على العكس، لأنّه بدون وجود الحدود والدول-الأوطان المتمايضة، يصبح من المستحيل التحويل إلى مصدر هذا الذهاب والأياب بين القارّتين. بصفة أعمق، فكرة مواطنة مجاوزة للوطن بدون ذلك لن تكون قابلة للتجسيد. أوقف تاريخ 11 سبتمبر في سيرورة فتح الحدود وديناميّة التنقّل الحرّ للأشخاص.

مما يدفع إلى استنتاج أنّه، حتّى في السياق الأوروبي، مشروع تجاوز الإطار الوطني، الذي كان سيفتح إمكانيّة «وطنية دستورية» تغنّى بها هابرماس⁽¹⁴⁾ Habermas، لم يتوصّل إليها. هنا، مثل ما الحال في أماكن أخرى، سيجد مستقبل المواطن تحقيقا له داخل الحدود، في شروط أحيانا إشكالية. تحت غطاء الاحتواء والإدماج، الدولة المعاصرة تحدّد شروط الانتماء واللا-انتماء؛ إنّهُ في نفس الوقت مبدأ للإدراج والاستبعاد، يُنتج نحن والآخر معاً⁽¹⁵⁾.

الدراسة التي وضعها جون بوين John Bowen حول قضية الخمار في فرنسا تبين جيّدا هذه الصعوبات. فارتداء الخمار في المدرسة من قبيل فتيات

مسلمات وضع مباشرة موضع مساءلة نموذجاً من المواطنة يُدعى بشموليته الجمهورية ويمنع كلّ مساس باللائكية. من وجهة النظر هذه، ارتداء الخمار كان مرادفاً لإبراز علامة دينية في الفضاء العمومي، يجافي نموذجاً يفرّق بوضوح بين ما يعود للعموم حيث الدين قناعة شخصية فهو أمر خاص، حيث كلّ شخص حرّ في أن يلتزم بمعتقداته. أثارت قضية الخمار جدالاً واسعاً، بتعيين، سنة 2003، لجنة حول اللائكية جمعت مثقفين، منتخبين وموظفين سامين. في مواصلة عمل هذه اللجنة، وافق البرلمان في السنة المالية على قانون يمنع «ارتداء العلامات أو الألبسة التي يبيّن من خلالها التلاميذ علناً انتماءً دينياً». تعكس الضغوطات التي تمّت ملاحظتها اتجاه هذه النقاشات مشكلاً محدداً: الموافقة بين الشمول المتّغنى به من قبل الدولة-الوطن والتنوع الثقافي المندرج من قبل العولمة ومدّها. كما يذكر بوين⁽¹⁷⁾ Bowen، إنّها مسألة الاندماج - والدلالة التي تُمنح لهذا المصطلح- التي هي في قلب النقاش. فما هو موضع اتّهام، ليس مجرد «التهديد الإسلامي»، هو، أبعد من ذلك، إنّها مسألة الديني، أفق إعادة تشكيل الفضاء الجمهوري العامّ القابل لأن يضع في الحسبان التنوع دون أن يتنكّر إلى حدّ كبير لهويته الخاصة.

بخصوص المُواطنة، للعولمة آثار متناقضة. فمن ناحية، هي مصدر للانفتاح تستدعي تنقلاً للبشر خارج الحدود. هذه الحركة تسمح للأفراد بأن يتخطوا تمثيل انتماء وحيد مندرج تماماً في المواطن الأصلي بغرض تجريب أشكال هوية تعددية وتتحقّق في مثال مُواطنة مرّنة. في نزعة التوحيد الكنسية المُعوّمة⁽¹⁸⁾، سيكون هناك مكان لِكُونِيَّاتِيَّة هي، في حدود ما، ستفرض نفسها في مواجهة رؤيا ضيقة، حدودية، تحضن أولوية السیادات

الوطنية. إذا تمعنا فيها النظر عن قرب - إنه الوجه الآخر للعولمة-، التنقل المعمم يشتغل في عالم حيث الحقائق التاريخية، السياسية والثقافية هي كلفة الوجود. فالحدود ليست مجرد عوارض ترابية، إنها تجسد مفاهيم مختلفة للانتماء الوطني، للسيادة، بحيث أن الأفراد، عندما يتمكنون من إيجاد موقع في المجتمع المستقر، عليهم على الدوام التلاؤم مع معيارية جديدة للحصول على حقوق تمنحهم صفة محكومين سياسيين كاملي الحقوق. إذا ما تم قبول كون التناقض بين الانفتاح والحدود، الكونياتية وأولوية الدولة-الوطن هي مغطى أولى للعولمة، لابد حينئذ التأكيد بأن كون هذه الوضعية هي أيضا ملائمة لانبثاق تيارات تسير في اتجاه صلابة في العمل السياسي المستقطب من قبل المؤسسات التقليدية للسيادة. تشهد على الوصول لمقدمة الركب لفاعلين جماعيين باسم المجتمع المدني لمواجهة القوى الجديدة للرأسمالية النيو-ليبرالية.

ميلاد مجتمع مدني

في مواجهة مختلف أشكال القهر والاستغلال، يلاحظ تشكّل حركات تهدف إلى التعبير عن طموح الذين يظهرون كضحايا العولمة. في مواجهة الأمر الواقع، النخب والمؤسسات، تُستخدم كثيرا الإحالة إلى مفهوم المجتمع المدني لتعيين ما يتعلق بامتياز بما هو «غير-حكومي». فالمجتمع المدني حينئذ هو مفهوم نسبيا غامض، تُشرك به الشبكات والمنظمات غير الحكومية المتواجدة عبر المعمورة. لكي تتضح الرؤية، مادام هذا المفهوم أصبح منذ الآن جزءا من أداة الأنثروبولوجيين، بعض الملاحظات المحيلة إلى النشأة لابد منها.

في البداية، جرت العادة على الدوام النظر إلى المجتمع المدني على أنه مفهوم هيجلي. إذا كان صحيحاً بأن كاتب مبادئ فلسفة الحق جعل العبارة تشيع، فهو نفسه استمدّها من تراث أكثر قدماً يعود إلى القانون السياسي لأرسطو (باللاتينية *societas civilis*) والتي استُخدمت بكثافة في الفلسفة السياسية للقرن السابع عشر والثامن عشر. يخصّص لوك *Locke* فصلاً كاملاً لهذه المسألة في معالجته الثانية للحكومة المدنية، حين يُقَابِلُ المجتمع المدني بدولة الطبيعة: إنه يخضع لقوانين، تسجّل انتصار الحضارة على الهمجية. في الفهم الذي يمنحه لوك *Lock* للمفهوم، يتعلّق الأمر بمجتمع متمتع بتنظيم قانوني وسياسي. ليس من باب الصدفة أن يسمّي الفيلسوف الفصل السابع لمقالته: «في المجتمع السياسي أو في المجتمع المدني». بصفة أكثر تعميماً، ما هي مؤلفون أيضاً مختلفون عن روسو *Rousseau* وهوبس *Hobbes* بين مجتمع مدني ومجتمع سياسي: ما كان يهتمهم، هو تسجيل انزياح هذه «الدولة المدنية» بالنسبة للدولة الطبيعية التي تميّز بغياب الرابط السياسي.

في تتبّعه لنشأة المفهوم الحديث للمجتمع المدني، يرده الفيلسوف شارل تايلور *Charles Taylor* إلى أصل مُضَاعَف، من ناحية كما هو عند لوك *Lock* ومن ناحية أخرى كما هو عند منتسكيو *Montesquieu*. يعتبر منتسكيو *Montesquieu* بأن المجتمع يستند على عقد اجتماعي غير قابل للنقض يسبق الدولة. يكون إذن مستقلاً ويوجد نوعاً ما «خارجاً» عنها ويمكنه أن يقاوم تحكّمها. هناك فرق بين معاهدة اتحاد عن طريقه يؤلّف الناس مجتمعاً ومعاهدة الخضوع الذي عن طريقه يقبلون الخضوع لحكم. بالنسبة لمنتسكيو *Montesquieu*، في المقابل، المجتمع المدني غير منفصل عن

السلطة السياسيّة. من هذا المنظور، ما يهمّ كاتب روح القوانين، هو الطريقة التي يتنوّع بها الحكم، العمود الفقري للمجتمع، فيُنشئ كيانات وسيطة تلعب دور الحكم-المضادّ، أو على الأقلّ تسمح بممارسة التوازنات check and balance الأساسيّة لكي تكون دولة القانون فعليّة.

في ما يذكره لوك Lock، سيكون المجتمع المدني إذن فضاء عموميّاً يمكنه أن يحفظ استقلاليته بالنسبة للحكم السياسي، بينما، في ما يذكره منتسكيو Montesquieu، المنظمات والجمعيات التي تشكّله تجعل السياسة تمتدّ بصفة غير موحّدة، ما دام يمكنها أيضاً أن تكون في موقف احتجاج وليست مُستخدّمة من قِبَل هذا الأخير. طبعاً، يضيف تايلور Taylor، مع مرور الزمان اختلط التياران. امتزجا وأصبح ليس من المُتيسّر التمييز بينهما. ما هو مؤكّد، يمكن اليوم أيضاً تأويل مرجع المفهوم باستعمال هذه الشبكة. من ناحية، تسمح بفهم لماذا تبقى مسألة التمثيل بين السياسة والمجتمع مركزيّة للتفكير في عودة ذكرى هذا المفهوم. من ناحية أخرى، تساعد، فيما سنراه في ما بعد، على وضع الطابع المزدوج على الدوام للمنظّمات، التي تدّعي كونها من المجتمع المدني، في إشكاليّة، لما تؤكّد استقلاليّتها عن السلطات، كونها «غير-حكومائيّة»، وأنها، في سياقات أخرى، تسعى بحيث تؤثر بكامل وزنها على هذه السلطات.

ليس هناك ما يُذهش في أنّ النجاح الراهن لتعبير «مجتمع مدني» سواء كان مرتبطاً بالطريقة التي يمكن أن يحيل بها هكذا على عقائد وعلى تيارات أخلاقيّة-مهنيّة وسياسيّة متميّزة. لنلاحظ بأنّ اللحظات المؤسّسة لنظريات المجتمع المدني تتعلّق بالنصف الثاني من القرن الثامن عشر. عموماً، تُنسب أهميّة هذا المفهوم إلى «تحوّل المجتمع الأرستقراطيّ إلى مجتمع تجاريّ»⁽²⁰⁾.

يُلاحَظُ بأنَّ نموَّ الرأسماليَّة، الصعود القويَّ المتلازم للبورجوازيَّة كان مرتبطاً بظهور جوٍّ عموميٍّ مستقلٍّ ذاتياً ونشأة الدولة-الوطن الحديثة والفرد-المواطن. من أجل إعادة استعمال صيغة ماركس Marx وأنجلز Engels، المجتمع المدني كما هو لا ينمو إلاَّ مع البورجوازيَّة⁽²¹⁾. مع انتصار ما سمَّاه ماك فارسون⁽²²⁾ MacPherson «الفردانيَّة التملُّكيَّة» يتَّضح التهديد بتفتيت للمجتمع، بخضوع البشر لمصلحتهم الخاصَّة.

في هذا السياق، يُلاحَظُ انبثاق تأمُّلٍ حول إمكانيَّة قيام نظام جديد أخلاقيٍّ يكون معاكساً لخطر التفتيت وإنشاء «مجتمع للأجانب»⁽²³⁾. في الجدول الذي أقامه آدام سميث⁽²⁴⁾ Adam Smith لعالم تسود فيه اليد الخفيَّة للسوق حيث يكون وحده هو المحرك للمصلحة الصريحة للأفراد لابدَّ من معارضته بمنظومة تسمح بالمحافظة على قيم مُدُنٍ. حيث تتضاعف الخطابات حول المجتمع المدني مُتَّخذةً كموضوع العلاقة الإشكاليَّة بين الدولة والمجتمع، مسألة الفضاء العموميِّ ودور الجمعيَّات كأماكن بديلة لتحقيق الصالح العامِّ. نفس الشيء، إشكاليَّة العائلة المنظور إليها على أنها الأساس المعنويُّ للجماعة، التمثيل الممكن بين هذه الأخيرة وفضاء السوق الحرة، جميع هذه الأسئلة هي مركزيَّة في النصوص الكبرى حول المجتمع المدني التي سوف تغذِّي التأمُّلات الهيغليَّة، هذه الأخيرة ما هي، من بعض المنظورات، سوى تمكُّك من جديد للنفس في الحركة الجدليَّة التي تُنتج الدولة باعتبارها هي نفسها مُتَعَدِّراً تَجَاوُزَهَا.

يمكن التساؤل، مع فوكو⁽²⁵⁾ Foucault، إذا ما كان أحد النصوص المفاتيح المذكورة لفهم هذه الحركة ليس محاولة حول تاريخ المجتمع المدني لآدام فيرغوسون⁽²⁶⁾ Adam Ferguson، في الحدود التي يمثِّل فيها

المقابل لطروحات معاصره. ما أصبح محلّ اتهام، حسبه، مع دخول الإنسان الاقتصادي، هو مفهوم الحكوماتية الذي كان سائدا وقتئذٍ والذي كان يُمارَس في فضاء سيادة مسكونة بمحكومين بالقانون. في فوضى الحقّ الإلهي، يستمدّ الحاكم شرعيّته من الله. يطبّق حكمه على محكوميه بمراعاة هذا الحقّ. حتى ذلك الحين هذا البعد الإلهي وحده ظلّ غير قابل للاختراق. عندما تمّ فرض صورة المحكوم الاقتصادي، حدث تحوّل كبير. فن الحكم، المحدّد حتى ذلك الوقت بالميدان التشريعيّ، كان لابدّ من استعماله في فضاء اقتصاديّ. مع أنّ، هذا الأخير يخضع لليد الخفيّة للسوق. تمّ هنا تجريد الحاكم، فبعض الأشياء أفلتت من قبضته.

هل في الإمكان الاكتفاء بالبقاء سلبيا في مواجهة المجال الاقتصادي؟ هل لابدّ من قبول التفريق بين المحكوم التشريعي الذي مرجعه السيادة والمحكوم الاقتصادي الذي يخضع لليد الخفيّة على أنّها متعذّر رُدّها؟ للإجابة على هذين السؤالين الذين يعنيان ما سمّاه فوكو «القابلية للحكوماتية» لهؤلاء المحكومين بالقانون، ها هو فضاء جديد يظهر ليتضمّن المظهرين في كلّ سيّسمى المجتمع المدنيّ. هذا المفهوم مُلّازم لتقنية جديدة في الحكومة. فالمجتمع المدنيّ ليس فكرة مجردة، لكنّه بالأحرى «مفهوم لتقنية حكوميّة»⁽²⁷⁾. يتحدّث فوكو أيضا عن واقع تصالحيّ، يضع على نفس الصعيد المجتمع المدنيّ ووقائع أخرى من نفس النوع مثل الجنون والجنسانية التي تبتثقان من لعبة الحكوماتية، «ما بين الحاكمين والمحكومين». يسمح المجتمع المدنيّ بالتفكير في الإنسان في علاقاته الملموسة وليس من الزاوية المختزلة لصفاته التشريعيّة والاقتصاديّة.

تكمُن أهميّة إشكالية فيرغوسون Ferguson، في كونها أولاً تلغي التعارض بين دولة طبيعة ودولة مدنيّة. فالمجتمع المدني حاضر على الدوام، حتى في المرحلة الأكثر قدماً. أضف إلى ذلك، أن المجتمع المدني لا يعود إلى نشأة تعاقدية. فهو لا يتطلّب التخلّي عن حقوق، ولا أية سيادة تُقام على قاعدة معاهدة خضوع. لايتلخّص المجتمع المدني أبداً في تجمّع ملحكومين اقتصاديين. يتطلّب أن تساهم فيه مصالح غير أنانيّة، أناس غير معيّنين، فحسب فيرغوسون Ferguson، سعادة الأفراد هي الغرض الأكبر للمجتمع المدني. للمجتمع المدني أيضاً تجذّر محليّ في مستويات مختلفة، من الأسرة إلى الوطن، مروراً بالقرية. هناك استنتاجات أخرى: أفرز المجتمع المدني منذ أصوله سلطات سياسيّة. على خلاف الفلاسفة، الذين بالنسبة لهم تصوّر العقد الاجتماعيّ تطلّب قطيعة، السياسة مندرجة بالطبع في المجتمععيّ. أخيراً، يتّضح أن المجتمع المدني هو المحرك الأساسي للتاريخ.

كما يلاحظ، ستحدث قطيعة هامة إذن، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، التي ستجلى في فك ارتباط مفهوم المجتمع المدني بالخطاب الفلسفيّ. تمّ تجنيده كوسيلة ضرورية لفنّ الحكم، بهدف إعادة تركيب حقل هو عرضة للانجاس بين القوة الكبيرة لما هو اقتصادي واستمرار ما هو تشريعيّ. مهما كان الحال، سيكون من ناحية الحكم هناك عَجْزٌ للحفاظ على التحكم في مجتمع متحوّل. يأتي المجتمع المدني لنجدة الحاكم. بصفة متناقضة يفرض نفسه كمجال متمنّع باستقلال ذاتيّ قويّ، مُنتج بامتياز للحكم والتاريخ. يجري كلّ شيء وكأنّه، في أزمنة الأزمة هذه، في هذه المرحلة التاريخية للتحوّل، جاء المجتمع المدني لكي يملأ فراغاً، أن يمنح صورة ملموسة، للجماعة في مواجهة التكيّس التشريعي للدولة المتمثّل في

السيادة. في هذا التعليق، يبدو أنَّ فوكو، مُفضلاً مسألة الإنسان الاقتصادي homo oeconomicus ومحاورا غيابيا بصفة ما فيرغوسون وسميت، هو بعيد جداً عن شارلس تايلور الذي يجد في الفلسفة الكلاسيكية النقطة التي ترسو فيها مفاهيمنا عن المجتمع المدني. لكن إذا نظرنا فيها عن قرب أكثر، يمكن اعتبار أنه حول نقطة أساسية - العلاقة بالسياسة - المقاربتان، مهما كانتا مختلفتين، تشتركان في توضيح ما بدا غموضاً منشئاً لهذا المفهوم.

يمكن التساؤل لماذا هذا الالتفات إلى نشأة المجتمع المدني يلقي عناية بينما اليوم العبارة مُثارة في السياق غير المسبوق للعوامة. المعالجة الأولى، هي أنَّ الفترة الحالية ليست منفصلة عما كان يجري في نهاية القرن الثامن عشر. اليوم مثل البارحة، يُستعمل الخطاب حول المجتمع المدني كجواب عن سيورة معقدة تتجلى عن طريق اختلال سيتعمق بين الجهاز السياسي والدينامية الاقتصادية المشغلة من قِبَلِ الرأسمالية. حتّى قبل أن يكون الأمر متعلّقاً بمسألة العوامة، من المهم معالجة أن الإحالة إلى المجتمع المدني عاد في مراحل عرفت أزمة الدولة. طبعاً نذكر الطريقة التي أعاد فيها غرامشي منح المفهوم جدوى جديدة في عصر حيث، في مواجهة الدولة البرلمانية المنهارة، كانت الدكتاتورية تبدو هي البديل الوحيد. وجد المجتمع المدني نفسه مجنّداً في حركة نقدية مضاعفة صريحة (ضدّ الفاشية) وضمنية (ضدّ الستالينية).

حديثاً جداً، عاد المجتمع المدني إلى مقدّمة الركح مع حركات مثل صوليدارنوسك Solidarnosc، في بولونيا، في بداية الثمانينيات، التي وقفت في مواجهة النظام في البلدان الشرقية، أو أيضاً في نقد النظام الشيوعي من قِبَلِ منظّرين مثل آدم ميشنيك Adam Michnik . كما يلاحظ تايلور، «مفهوم "المجتمع المدني" يعبر عن برنامج بناء أشكال من الحياة الاجتماعية

من أسفل [from below] متحررة من وصاية الدولة⁽²⁸⁾». مسألة الحريات المدنية، إمكانية العودة إلى اقتصاد سوق طُرِحَتْ فعلا ودور المنظمات المدّعية انبثاقها من المجتمع المدني في سيرورة الانهيار السريع للأنظمة الشيوعية كان أساسيا⁽²⁹⁾.

بالتوازي، عرفت الإحالة إلى هذا المفهوم نجاحا في بلدان الجنوب، خاصة في الهند، حيث الانتقادات الموجهة للدولة - الوطن توخّت بدائل من النمط الأهلي، وفي إفريقيا، حيث «سياسة البطن»⁽³⁰⁾ دفعت إلى البحث عن أشكال أخرى من الحكمية. في البلدان الغربية، نقد حرفية الدولة، الذي عرف ازدهارا مع انتصار ولفار ستات welfare state، أوصل إلى استدعاء المجتمع المدني ثانية بينما بدا أن أجهزة التمثيل التقليدية لم تعد قادرة على القيام بدورها بصفة مناسبة. من هذا المنظور، اللجوء للمجتمع المدني، أي تدعيم المناخ العمومي، التجنيد الجمعي، مبادرة الحركات الاجتماعية، عليها أن تُجَدَّر الديمقراطية.

من المجتمع المدني

إلى غير - الحكومي

في الواقع، كل شيء يجري وكأنه، من جراء العولمة والتوترات الحادثة بفعل أشكال الإنتاج والتبادل الجديدة، خلخلة شكل الدولة-الوطن، التمزقات الحادثة في محيط النسيج الاجتماعي⁽³¹⁾ أحدث كل ذلك أثرا شبيها بالطريقة التي، في نهاية القرن الثامن عشر، البروز المفاجئ للإنسان الاقتصادي homo oeconomicus الذي حطّم المفهوم التقليدي للسيادة. ما أُنْفِذَتْ عليه الدولة، هو عتامتها الكبيرة والنزعات الهيمنية للحكومة،

وكذلك الصعوبات المتزايدة التي تلاقيها لكي تستجيب، ولو بالحد الأدنى، للطموحات الاقتصادية والسياسية لمختلف الفئات ولضمان الحياة المناسبة للمواطنين. مثل الحاكم الموصوف من قِبَل فوكو، يبدو ما هو اقتصادي يَفُتُّ شيئاً فشيئاً من قبضة الدولة. يتجلى هذا في تراجعها عن وظائف المراقبة والإكراه، وعن طريق المحاولة المتزايدة لإسناد مهامّ تعود إلى السياسة الحيوية لتقوم بها بالنيابة منظمات تعود للمجتمع المدني. من ناحية أخرى، بخصوص التمثيل، النزوع إلى تقديس صورة هذا الأخير يمكن أن يترجم على أنه صورة جديدة للشعبوية.

أمام الغموض الذي يطغى على هذه الإحالة السحرية دوماً للمجتمع المدني، ليس من غير المفيد التوضيح، كما فعل تايلور⁽³²⁾، بأن هذه العبارة يمكن أن تكون لها على الأقل ثلاثة معاني. يمكن أن تدلّ على وجود جمعيات حرة، ليست تحت وصاية الدولة. لكن يمكن الحديث عن مجتمع مدني «حيث فقط لما يكون المجتمع كله بإمكانه أن يبنى نفسه وأن ينسق أفعاله من خلال هذه الجمعيات المتحررة من وصاية الدولة». بالمعنى الثالث، يحيل المجتمع المدني على سياق اجتماعي سياسي حيث مجموع الجمعيات يمكنها أن تحدّد بصفة دالة أو انعكاسية مجرى سياسة الدولة. في الحالة الأولى، يوحى المجتمع المدني فقط بوجود جمعيات؛ في الثانية، يتطلب أن تشكّل الجمعيات مناخاً مستقلاً ذاتياً وضابطاً لنفسه؛ هذا المفهوم يتطابق مع نقد اليمين للحرفية؛ في الثالثة، يحيل على جمعيات لهم تأثير مباشر على السياسات العامة: يحيل تايلور Taylor هنا على الحركات الاجتماعية الجديدة وعلى نقد اليسار للحرفية.

في تحديد حمولة المفهوم، يُلاحظُ بوضوح بأنّه يعني حقلا واسعا جدًا ليضمّ التزامات تغطّي طيفا سياسيًا. لكن يجب عدم الدهشة إذ أنّه بمداراته الغامضة، يجد المجتمع المدني نفسا جديدا في سياق موسوم بانبثاق على الصعيد الأول لعدد من الأسئلة التي لا تبدو انها تعود للسياسة بالمعنى الضيق للكلمة والتي هي مرتبطة مباشرة بالعمولة. في العشرينات الأخيرة من القرن العشرين، بفعل تعمّق الاختلالات الاقتصادية والاضطرابات البيئية التي تسببت فيها الأشكال الوحشية لزراعة الأسواق، أمكن ملاحظة تضاعف وضعيّات التآزم، التي كان لها أثر مباشر ممثّل في كثافة العنف الذي تحدثت عنه في الفصل السابق. نتج عن هذا انتقالات كثيفة للسكان وتضاعفا لمخيّمات اللاجئين. انطرحت مسائل ما هو إنسانيّ وحقوق الإنسان، دون أن تكون فيما يبدو سلطات الدولة التقليدية قادرة على التكفّل بهذه المشاكل. دفعت هذه الوضعيّة إلى انبثاق أو تدعيم المنظمات التي تتعيّن بصفة صريحة على أنها غير حكوميّة وتتدخل بصفة أساسيّة في العالم الثالث. ذه التنظيمات، من أمثال أدباء بلاحدود، العمل ضدّ الجوع، الإعاقة العالمية، وغيرها، مارست، إلى جانب المساعدة الآنية التي استطاعت تقديمها، وظيفة الشهادة والخبر بخصوص الرأي العام والتشهير باغتصابات وخروق حقوق الإنسان.

التصاعد القويّ للمنظمات الإنسانية، الصدى الذي لاقاه عملها عند السكان الغربيّين يمثّل بدون شكّ إحدى المعطيات المميزة للثلاثين سنة الأخيرة. على آثارها تمّ خلق كوكبة من المنظمات غير الحكوميّة ONG تمارس كفاءاتها في ميادين شديدة التنوع. لكن بدون شكّ ليس من باب الصدفة إذا ما صُنّف عفويا هذا النمط من الفاعلين الاجتماعيين-السياسيين

في فئة معومة ذات مدارات غامضة إلى حدّ ما: ما هو إنساني. تعدّد تجسيدات هذا النعت ذو دلالة: يتم الحديث عن التزام إنسانيّ، نجدة إنسانيّة، وحتى فلسفة إنسانية. تتدخّل المنظمات الإنسانيّة في المواقف المأساويّة حيث من المهمّ إنقاذ أرواح، تخفيف معاناة، في ظروف إسعاف ويتم تجريد محدّدات سياسيّة من أجل التموّج قبل كلّ شيء من وجهة نظر البقاء. هذا الفصل الْمُضْطَلَعُ به بين الإنسانيّ والسياسيّ من آثاره فتح فضاءات للمنظمات غير الحكوميّة ONG للعمل والاتصال الذي ليست له علاقة بما شغلته سابقا. لوحظ أنّها تكفّلت بإشكاليّة البقاء التي كنت قد أكّدت إلى أيّ حدّ أصبحت حاسمة في سياق العومة. هذا منحها شرعيّة قويّة عند جمهور حسّاس أكثر فأكثر لمسألة حقوق الإنسان ومرتاب أكثر فأكثر في كفاءة (وإرادة) الحكومات لضمان التطبيق الشامل لمبدأ ما فتئ يستحضره.

كانت رغبة المنظمات غير الحكوميّة ONG على الدوام تقمّص المجتمع المدنيّ متموّجة بصفة صريحة في موقف من خارج السلطات الحكومية، من أجل أن تكون قادرة على القيام بتجنيّدات تضامنيّة متعالية على السلطات والمؤسسات السياسيّة. فالحملات الكبرى لمنظمة العفو الدوليّة ضدّ تجاوزات الدكتاتوريات وممارسة التعذيب، الحركات التي قامت بها منظمات أخرى لصالح المساعدة الإنسانيّة كسبت أهميّة إعلاميّة حقيقيّة. الطابع غير المُحتمَل لمشهد المجاعة، في سياقات يظهر فيها الكائن البشريّ متروك لمصيره من قبل السلطات والمؤسسات، سوف يحدث اضطرابا في رزنامة القوى الكبرى دافعا إيّاها إلى إعادة ترتيب أولويّاتها. يُلحَظ تشكّل قضيّة جديدة تفرض نفسها بعيدا عن الشقاكات السياسيّة. في المنظمات العالميّة الكبرى، أصبح التجنيد قضية الساعة، إلى حدّ فرض مقاربة تفضّل،

في مواجهة تجاوزات السلطات الوطنية، معضلة التدخل الإنساني⁽³³⁾. أعطت هذه الجهود ثمارها. هكذا، قرار الأمم المتحدة حول «حرية الوصول إلى ضحايا الكوارث»⁽³⁴⁾ عدل في الجوهر مفهوم واجب التدخل. فعوضه بقرار حق التدخل.

هكذا تقطع مع عدم التدخل في الدبلوماسية التقليدية، الذي كانت نتيجة ممارسته تغطية تعسف بعض الحكومات بخصوص حقوق الإنسان. فالإنساني يتكفل بأمن ما فملك: الحياة. باعتباره حاملا لأخلاقيات العناية، مدعوا للتدخل في وضعيات التأزم، في زمن لا يستغرق زمن السياسة الروتينية، يتجاوز بالتحديد كل مبرر تقدمه الحكومة. فالألم، الإملاق، الأجساد المُنهكة، والعيون الممتوئلة لأطفال العالم الثالث: بالنسبة لكل هذه الاستغاثة، لا يبدو أن السياسة قادرة على مواجهتها. ستفعل إذن المنظمات غير الحكومية ذلك، بمشاركة المنظمات الدولية الكبرى، دعاة نظام عالمي جديد المتمسكين بأخلاقيات تسمح لهم بتجاوز ما تفرضه السیادات الوطنية والحسابات الضيقة للدبلوماسية الدولية والانقلاب عليها.

إن إثارة حقوق الإنسان هي الفرصة لعرض الآلام التي تحيها المعمورة، سواء كانت بسبب ظلم البشر أو بفعل ما يعانيه المحيط من عجز. «الكوارث الإنسانية»، تعبير بقدر ما يمكن أن ينطبق أيضا على سياق كارثة طبيعية، يمكنه أن ينطبق على إبادة أُفترقت مع سبق الإصرار ضد مجموعة سكانية، هي الفرصة لتفعيل الأجهزة بقدر كبير من الصور، الخطابات، وحتى باحتفالات في الوسائط الإعلامية.

«تصرف محلياً، فكرر عولمياً». بعد وضعية التهميش الذي كانت عليها، تأكدت الرغبة الإنسانية عولمياً: يلخص هذا المبدأ الأساسي جيداً ما حدث

في الثمانينيات. يفتح فضاء جديد، لم تعد أبدا مَآزاتُهُ تتحدّد بالحدود الوطنية. أصبح لظاهرة المنظمات غير الحكومية ONG تأثيرها في هذه الوضعية: دون أن يُعرف كثيرا عمّ يتمّ الكلام، يُلحظ فيه تعبيرا عن «مجتمع مدنيّ عالميّ» يتأكّد في مواجهة وقاحات سياساتٍ حول موضوعات لم يعد في الإمكان السيطرة عليها. بناء عليه، المنظمات المبينة على الصعيد الدولي والتي بمقدورها أن تُجنّد في هذا الإطار سوف جدون دورهم قد تضاعف. حصلت في نفس الوقت على قاعدة ماديّة وقوة في الاتصال ستسمح لها بأن تقوم بالدفاع على قضايا المعمورة. المنظمات غير الحكومية ONG الكبرى - كار Care، أوكسفام Oxfam، أطباء بلا حدود MSF، وورلد ويلد فوند World Wild Fund (WWF) - أصبحت هكذا طرفا له حقّ التدخل في سياق جديد. تتصرّف وفق سجلّ مضاعف: التكتّل والحملات الإعلامية الواسعة. أضيف إلى ذلك، وسّعت المنظمات غير الحكومية ONG الكبيرة ذات التوجّه الإنسانيّ كفاءاتها إلى ميدان التنمية. مع تضاعف المنظمات، لوحظ قيام منافسة حقيقية بين المنظمات غير الحكومية ONG في مجال العمل الإنساني، حيث هناك ضرورة لاستعادة المساعي من أجل التوقيع الأفضل في المنافسة. زيادة على ذلك وبصفة عامّة كانت الفترة القريبة منا موسومة بتعقيد لظاهرة المنظمات غير الحكومية ONG التي تجد لها صدى عند الإثارة المتردّدة أكثر فأكثر لـ «المجتمع المدني».

في سياق العولمة، تأكّد الوعي بتأثير نمط من الفاعلين الذي حتى هذا الوقت كان مختفيا تقريبا بسبب الأطراف التقليديين للسياسة الدولية. هاهي أصوات أخرى لا تتمكّن فقط من التعبير، لكنها تُسمّع صوتها على صعيد المعمورة في مواجهة الانحرافات المأساوية للاستراتيجيات ما بين الدولية،

هاهي حملات واسعة تتحرك في الزوايا الأربعة للعالم، هذا الكشف المُتقاسم حرك في نفس الوقت أملاً وقُطبيّةً جديدة حول فكرة المجتمع المدني. مع انهيار الصرح الشيوعي، سجلت هذه الفكرة نقّاطاً، مانحةً الأمل بأن يكون هناك صوتٌ جديد مسموعاً في مواجهة العولمة المفروضة من قبل المصالح الاقتصادية المهيمنة. في هذا الاتجاه انبثقت مجموعة من الشبكات نعتت نفسها بأنّها البدائل العالمية والتي عبّرت في الساحة العمومية في قمة ريو سنة 1992، أثناء تهيئة المعاهدة التي تحرّم الألغام ضدّ الأشخاص لسنة 1998، من خلال تظاهرات كبرى صاحبت مؤتمر سيتل Seattle سنة 1999 واجتماع الثمانية الكبار G8 في جنوة Genes، وكذلك الندوة الاجتماعية لبورتو أليغري Porto Alegre.

إنّ حضور المنظمات غير الحكومية في ميادين كانت من قبّل حِكراً على الدول والمنظمات التمثيلية، السياسية والنقابية، لم يتمّ دون إثارة الانزعاج وتغذية الانتقاد. في المقام الأول، مفهوم المنظمة غير الحكومية يغطّي واقعا أقلّ ما يقال عنها أنّها غير متجانسة، ولا يمكن ردها لنموذج وحيد. خارج التعريفات الرسمية، ومنها حتّى الأكثر دقّة، تلك الخاصة بالمعاهدة 124 للمجلس الأوروبي، تظلّ مُحاطة بشيء من الغموض، لا يبدو أنّ المختصين في هذا النمط من التنظيمات قد توصلوا إلى اتفاق حول الموضوع. يتمسك البعض بالعرف المعطى من قبّل اتحاد الجمعيات الدولية والذي حسبته الم غ ح هي «كلّ جمعية مكوّنة من ممثلين منتمين لعدّة دول وتكون دولية بوظائفها، تركيبة إدارتها ومصادر تمويلها. لا تهدف إلى الربح وتشغل وضعيّة استشاريّة لدى منظمة حكومية داخلية⁽³⁵⁾». بالنسبة لآخرين، يتعلق الأمر بـ«منظمة مكونة من أفراد يتجمعون في جمعيات

للوصول إلى أهداف مشتركة⁽³⁶⁾». تحليل مقارنة أخرى إلى الهدف الأصلي الذي ترومه الم م غ ح ONG «الم م غ ح هي منظمات توسّطية للمساعدة⁽³⁷⁾». في 1970، الإيكوصوك (المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة) كان قد اعتمد 500 م غ ح؛ اليوم تجاوزت 2000.

في المقام الثاني، واقع كون م غ ح ONG في بعض حلقات السياسة الدولية يمكنها أن تظهر كأطراف معنية في اتخاذ القرار، وهو ما لا يُنظرُ إليه بعين الرضى من قِبَل الحكومات وممثليها. إلحاح هذه المنظمات على أن تفرض نفسها في إطار شراكة مؤسسية حقيقية أثار ردّ فعل سلبيّ من قِبَل اللجنة الأوروبية التي طالبتها بوضع تشريع استشاري رسمي وفق نموذج الأمم المتحدة. رفضت اللجنة هذا النسق في الاعتماد متحجّة بأنّه، على عكس نسق التنظيمات الدولية، مجرى القرار في الاتحاد الأوروبي يأخذ شرعيّته من ممثلين منتخبين من الشعوب الأوروبية.

في أصل الجدالات المتعلقة بـ م غ ح ONG، يعترضنا على الدوام ضمناً تساؤلاً متعلّقاً بشرعيّة هذا النمط من المنظمات، فهناك ارتياب اتجاه طموحها لفتح فضاء سياسي جديد. صحيح أنّ م غ ح ONG تنزع إلى إرادة التدخّل في المحيط العالميّ في ميادين (إنسانية، تنمية، بيئة) حيث لم يعد في الإمكان تسوية المسائل على صعيد الدول. في نفس الوقت، يتعلّق الأمر بالضبط بفضاء سياسيّ حيث المنظمات المجاوزة للأوطان، ابتداء من الأمم المتحدة، تريد، من ناحيتها، أن تفرض نفسها مقابل وصاية الدول-الأوطان وتجد في شراكتها مع م غ ح ONG إمكانية فتح اللعبة السياسية. هذه الأخيرة تجد نفسها مدعومة. على العكس من ذلك، الهيئات الديمقراطية

التقليدية، المنتخبة والحاكمة، تجد نفسها عرضة للمنافسة في ميدان لا تكون فيه مرتاحة إلا في روتين العلاقات السياسية والنقابية التقليدية. أضف إلى ذلك، خلف مظهر مُطمئن، المجتمع المدني، قضايا عادلة وإرادة أخلاقية، ألا تنزع م غ ح ONG إلى إخفاء عيوبها الخاصة، وبالأحرى نقائصها الخاصة بها؟ غياب مراقبة ديمقراطية حقيقية لعملها ستكون هي سبب الانحرافات، مرتبطة طبعاً بوضعية المنافسة بين م غ ح ONG في ميادين حيث يتضاعف العرض الذي لا يكون دوماً متناسباً مع حدود الطلب. بالنسبة لبعض الانتقادات، التراتبية الضمنية وتنافس م غ ح ONG لدى مقدّمي المال لا يمكنها سوى أن تزيد من التوترات بين م غ ح القديمة والجديدة في سعيها نحو نيل الاعتماد. في هذا السياق، النتيجة الأكثر وضوحاً سوف تكون إعادة إحياء النزاع بين الشمال والجنوب، خاصة فيما يتعلّق بالاستفادة من الأنترنت كمصدر للتجنيد والحصول على الخبرة. في إطار شراكها مع م غ ح ONG المحلية، م غ ح للشمال لها نزوع في أن تشترط من هذه الأخيرة أن تقدّم لها أكثر ما يمكن من الأدلة المقنعة بخصوص استعمال الأموال التي قدّمتها لها. هذا يتطلّب مراقبة تكون أحياناً مدقّقة. بعض م غ ح ONG للجنوب فضّلت إعادة الأموال لمانحيها على أن تخضع لرغباتهم التي رأوا فيها إفراطاً. حاولت للخروج من هذه الوضعية أن ترفع من قراتها في التمويل الذاتي، غير أنه من الواضح أن الأخذود الذي يفصل م غ ح ONG للشمال عن م غ ح ONG للجنوب ليس من السهل ملؤه.

تريد م غ ح ONG أن تجسّد المجتمع المدني، ما جعل الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يوجّهون نظرة نقدية للشرعية التي تدّعيها. ألسنا أمام

مسألة «سيرورة ملتبسة»⁽³⁸⁾ تجعل منها وسيلة لنخبة قدّمت نفسها أكثر منها قوّة مناضلة حقًا منغرسه في المجتمع؟ عنما يُثار سؤال مدى تمثيلية م غ ح ONG، يتضح أنّ القرارات تُتخذ من قِبَل أفراد ليسوا مُنتخبين. في المفاوضات الدوليّة، يكون أمرهم متعلّقًا بممثّلين لحكومات منبثقين من مسارات ديمقراطية. هم أنفسهم لا يمكن أن تكون لهم شرعيّة سوى في العالميّة وفي مصداقيّة القضية التي يدافعون عنها. يدّعون من أنفسهم بأنهم الناطقين باسم المجتمع المدني. عبر خطاب موحد خلف شعارات مُتفق عليها (مقاومة الفقر، من أجل تحديد الآثار الحراريّة، من أجل تبادل تجاري عادل) تذيب عن نفسها تعريفًا غير نقدي على أنها «تدافع على الصالح العام»، «لصالح الفائدة العالميّة». من جهة أخرى هناك إحالة بصفة ضمنية إلى مجموعة من الناس هي من ثمار العولمة.

من ناحيتها، تردّ الم غ ح عن التساؤل الخاص بشرعيتها مقدّمة عدّة حيثيات. يتعلّق الأول بقربها من الميدان. فهي تواجه مباشرة المآسي الإنسانيّة ومشكل الفقر. إنّ عملها في الميدان هو الذي يجعل منها الناطق الضروريّ باسم جماعات، لولاها سوف تُترك للبؤس وللهاشاشة. سبب آخر يتعلّق بعدم ارتباطها بالمحفّزات التي تكون في الأغلب سياسيّة تتحكّم في عمل الحكومات. ليست خاضعة لأمر ما جاهز وتستعمل قدرة حقيقيّة في الخبرة. عملهم مُكلّل بشرعيّة تقنيّة. غير أنّ هذا يتطلّب دعمًا لقوى سلطة الخبراء عن طريق الخبرات المضادة لما تقدّمه، بصفة تُشاهد فيها عمليّة «خصوصيّة» للتنظيم العالمي لما بين م غ ح. بخصوص البيئّة أو التمويل، حول مسألة الدين على سبيل المثال، التجارة المراعية للأصول، خضعت المعايير أو

المؤشرات لمناقشة بين دوواين المجالس وفاعلين في القطاع الخاص التجاري بدون تحكيم سياسي.

بصفة متناقضة، في هذه النقاشات، لا يُنظرُ إلى ما هو أساسي. إنَّ تأثير الم غ ح، مدى الاستماع إليها لدى المواطنين يعود لكون أنه من خلالها يُسمَعُ صدى كلِّ الإنسانية المرفوضة، أولئك الذين تركتهم الحداثة لمصيرهم. لأنَّ من بين الآثار الأكثر بروزا للعولمة، الصراعات الجديدة التي أنتجتها، مثل البحث «السلمي» عن المنفعة على صعيد المعمورة، هو أن تجعل من مجموعة من البشر مجرد حثالة، واستند لايفس⁽³⁹⁾ wasted lives. فَقَدْ هؤلاء صفتهم كمواطنين ليتحولوا إلى «حيوات عارية»⁽⁴⁰⁾، سَكَّان تتقاذفهم الحياة السريّة ومخيّمات اللاجئين. لكنَّ جميع هؤلاء البشر هم حاضرون وموجودون فعلا، لا يتوقّفون عن دقِّ أبواب عالم الأثرياء فيتمّ على الدوام رفضهم بالعنف المعروف.

من المؤكّد أنّه يمكن مناقشة الانتقادات المعارضة لـ م غ ح بخصوص الشرعيّة الديمقراطيّة، مشيرين إلى ما تطالب به على الدوام الهيئات التي تدعي انبثاقها الديمقراطي (برلمانات، حكومات) الذين بينوا جيّدا أنهم بطيئين جدًا عند ما يقتضي الأمر التصرف في مواجهة خرق حقوق الإنسان في العالم أو عند تعريض سلامة بيئة المعمورة للأخطار. بدون هذه المنظمات ونشاطها المجاوز للأوطان، سوف يسود التواطؤ. أكثر من ذلك، لن تتمّ أبدا معاينة انبثاق مبادرات من حجم كبير مثل مؤتمر ريو الذي وضع في جدول الأعمال مسألة التنمية المُستدامة. سوف يحتفظ التاريخ من نهاية القرن العشرين التصاعد القوي المتدرّج لحركة واسعة عارضت الآثار الأكثر ضررا للعولمة.

في نفس السياق، من الواضح أنه لن يتم التراجع عن مشاركة الم غ ح في المفاوضات الكبرى العالمية. ما سيكون جديدا هنا، هو طريقة أخرى في النظر إلى السياسة، ليس فقط باعتبارها تسييرا للمدينة من يوم لآخر، بل كضرورة لمعالجة قضايا العالم من منظور أن يوضع في الاعتبار بجدية بقاء المعمورة وضرورة أن يُسمَعَ صوتُ الناس الأكثر فقرا في فضاء عموميّ موسّع خارج الحدود التي عيّنتها لفترة طويلة مؤسسات مُتَجَاوِزة بفعل سعة حجم العولمة، سواء على الصعيد الاقتصادي أو على الصعيد البيئي.

حتى ولو لم نُنْقِص من قيمة «مقاومة الدول» والطريقة التي تواصل بها العلاقات ما بين الحكومات توجيهه مصائر المعمورة، ليس من بواعث الشك أن تكون م غ ح قد أدخلت، بفضل شراكتها المفضّلة مع المنظمات الكبرى المجاوزة للأوطان، مُعْطَى جديدا. معها أمكن أن تكون هناك أشكال من العمل تُفَضّل الاستعانة بالتجمّعات الضاغطة والضغط الإعلامي على حساب الممارسات التقليدية للدبلوماسية المتمحورة حول مراعاة بعض التوازنات، مع وجود المبرر القديم المتعلق بعلاقات القوة كخلفية. لأنه، إذا ما كان هذا النوع من الوصفة يشتغل في إطار تهيمن فيه الإحالة للوطن كمرجعية، لمّا الم غ ح تُغْلِبُ القضايا التي تدافع عنها متجاهلة مبرر الحدود، سيكون هناك حينذاك خطر حدوث خلل في العلاقة المُسْتَعِرّة جدّا للقوى. من يوم لآخر، سيجد التواطؤ نفسه في وضع حرج بفعل الكشف عما يستحيل قبوله. في هذا الاتجاه، حتى في تبدي التبعيّة في حدود الدور السياسي، تأثير هؤلاء الفاعلين المجاوزين للأوطان أصبح من القوة بحيث أن الدول أصبح عليها أن تستبق الوقائع في استراتيجياتها. سيكون حينئذ

من الخطأ التوقع في نقاش أكاديمي صرف، بينما القضية تتعلق اليوم، بصفة أكثر عمقا، بانفتاح تمثيلنا ومعالجتنا للسياسي على تساؤلات ظلت حتى الآن مُستعصية عليها.

اقتصاد البقاء

من هذا المنظور، المسألة الكبرى التي تطرحها الم غ ح في مركز الفضاء العمومي هي مسألة اقتصاد البقاء، بحيث تدفع بالمحيط التقليدي للعلاقات الدولية إلى شكل جديد من التأمل المتمحور على هذا الاقتصاد. يجب عدم نسيان أن المنظمات الكبرى العاملة لفائدة الإنسانية والتنمية، التي أشرنا إلى كونها من الفاعلين الخواص، تعتقد، بفعل وضعها وطريقة عملها، علاقة تواطؤ قوية مع عالم المقاولات. ليس فقط لكونها لا تتردد في نسج روابط مع شركات تبحث عن وجاهة والتي تُقبل على تمويل أعمال خيرية ومبادرات متعلقة بالبيئة بهدف تحسين صورتها اتجاه الجمهور الواسع، لكن لأنها، مثلها، فال م غ ح خاضعة أساسا لما هو اقتصادي. لما نقيم معاينة لبعدها السياسي بفعل التأثيرات التي تتركها في محيط الفضاء العمومي، من المهم إضافة بأن تأثيرها مرتبط بالطابع الاقتصادي بصفة أساسية لعملها.

نتموقع هنا في مجال اقتصاد البقاء الذي يمثل حقل التدخل الخاص بهذه المنظمات. يشرك عقويا باقتصاد تبادل الخيارات وسيطرة السوق. انفتاح، الانتقال المكثف بصفة متزايدة للسلع، تلك هي الصورة التي تمثل واقع التبادل المعولم. في هذا السياق، يبدو اقتصاد البقاء من جميع الأوجه متضادا مع المبادئ التي تحكم اقتصاد السوق. هنا حيث هذا الأخير يرفع من شأن

حرية التبادل، بينما يؤكد الأول على ضرورة تدخل البشر. أضف إلى ذلك، موضوع اقتصاد البقاء، أي قبل كل شيء الحياة العارية، المُبْعَد، المحتاج، نجدة الإنسانية، تعود إلى أعمال مناقضة لطبيعة المبادئ الاقتصادية⁽⁴¹⁾.

هل في الإمكان حينذاك الحديث عن تكامل بين اقتصاد السوق واقتصاد البقاء؟ هل في الإمكان أن يظهر هذا الأخير كبديل ممكن للسوق وللاأنسنة المتنامية للعلاقات السلعية؟ فإذا كان موس Mauss يمثل مصدر استيحاء للأنصار الأكثر راديكالية للبديل الاقتصادي أو للاقتصاد التضامني، سيكون هنا تأثيره أقل بفعل إحالته على نموذج الهبة والتعاقب المتبادل من كونه يرى في المجانية، خاصة في مطلب منحة شاملة للمواطنة، أفق تصور مثالي واعد. في اعتمادهم على تجربة المؤسسات الوسيطة التي تبني تجارب الاقتصاد التضامني، يبحثون عن ترقية أشكال العمل التي تربط المبادرات المؤسساتية الداخلية بالعالم الاقتصادي، كتمويلات استثمارات الدولة، العلامات التجارية «تجارة عادلة»، أو مشاريع المؤسسات المواطنة. هكذا، في استمداده من موس Mauss وبولاني Polanyi، ينادي الاقتصاد التضامني بنماذج أخرى غير نموذج الضبط الذاتي. يريد أن يقيم مزجا حقيقيا بين الرابط النقدي monétaire والرابط الاجتماعي. يلاحظ مُو لطموح بلوغ «اقتصاد تعددي» حيث تتعايش، مُتَضَمِّنَةً لبعضها البعض، اقتصاد الخيرات العمومية، اقتصاد التعامل بالمثل، التضامني والجمعوي، والاقتصاد النقدي.

ما يمنح تلويحه الخاص إلى حد ما لظاهرة م غ ح ONG، هو أن نشاط هذه المنظمات يركز على اقتصاد البقاء. لهذا، فإن خطابها، الذي يحمل علامة الاستعجال، يندرج أيضا في أفق مستقبل أصبح غير مضمون بفعل

التهديدات التي يتسبب فيها تسليع العالم. يحمل اقتصاد البقاء في ذاته مسألة الاستمرارية (sustainability). يلاحظ ذلك بوضوح في الميدان البيئي، حيث الكوارث توفر فرصة للتذكير بمسؤولية نموذج من التنمية المنتجة و متمحورة على الربح. هكذا تعكس الجهود المبذولة من شعوب البلدان المعنية وممثليها من أجل إسماع صوتها إلى المسرح العالمي، مقاومةً لضغط هذا النموذج وما أنتج من دمار بينها⁽⁴²⁾. فردود فعل سكان البلدان النامية أثناء الكوارث الطبيعية الكبرى الحديثة هي فعلا دالة للصدى الذي تثيره وضعيات التأزم في سياق تكون فيه السلطة السياسية مدفوعة في أغلب الأحيان أكثر فأكثر لأن تمحي أمام أنماط من العمل ومن الخطاب التي لها علاقة بمسائل يمكن وصفها بأن لها أثر كوني وبأن لها علاقة ببقائنا.

فالسياسات تضع العراقيين أمام الصور الرمزية، إلا إذا ما لم تتوان في التسيير اليومي للوضعيات المتأزمة التي تجد نفسها في مواجهتها. إذا ما فهمنا من السياسة العلاقة التي تربط الفرد بالجماعة والطريقة التي يعبر بها الفرد عن اندراجه في المدينة، في الإمكان التساؤل إذا ما كان، من هذه الناحية، شيئا ما لا يتعرض للتعديل في العمق. في الواقع، سلوكاتنا والأولويات التي تحدّد العمل الجماعي، كون تجنيد من هذه الطبيعة وبهذه الكثافة يكون ممكنا في مواجهة هذا النمط من الكارثة، كل هذا هو انعكاس في نفس الوقت لقلق وحالة وعي. حالة وعي بأن العالم الذي نعيش فيه بإمكانه أن يختفي وأنه، إلى درجة ما، بقاء النوع أصبح مهدّداً. ردّ الفعل هذا منسجم مع الصدى الذي يثيره موضوع التنمية المُستدامة. يعبر، بدون شك، عن قلق أنثروبولوجي أكثر عمقا. فظاهرة م غ ح تدرج في التمثيل

لعالم موسوم بالتهديد والمجازفة، حيث وبصفة منتظمة تقع أحداث
مأساوية تذكر الإنسانية بهشاشتها.

في حالة تسونامي Tsunami، التعاطف الذي أثارته الكارثة كان من
نتائجه المتناقضة أن إحدى كبريات م غ ح ONG المتدخلة، أطباء بدون
حدود، طلبت من المتبرعين تعليق مساهماتهم، بدعوى النزاهة والشفافية.
فقد جمعت أربعين مليون أورو. كان موقف المنظمات الأخرى التي
انتقدت هذا القرار الذي من طبيعته أن يثبط من عزيمة الجمهور العام،
اتهامها، كما فعل ممثل العمل ضدّ الجوع، بأنّ لها «مشاكل أثرياء، بينما لنا
مشاكل فقراء»، أثارت MSF مسألة طلب «بيان التمويلات المتلقاة».
بعبارات أخرى، دور م غ ح ONG ليس جمع من هنا وهناك مبالغ توزّعها
كما تريد بين مختلف العمليات الإنسانية. من المهم أن يعلم المانحون بأنّ
دراهمهم استعملوا في القضية التي تجنّدوا لها. فالهاجس الأخلاقي الذي
يحكم هذا الموقف لا ينفصل عن مفهوم أعمّ لتسيير اقتصاد البقاء. توجد
هنا فكرة بأنّ الجمعية الإنسانية عليها أن تقدّم الحساب وبأن مبلغ الهبات
ليس وحده الضامن لفعاليتها. ما بين السطور طرحت مسألة «إعادة
الاستثمار»، لردودها الفعلي. فالجانب الأخلاقي والعقلانية يسيران معا
لتحديد تشغيل الاقتصاد التضامني.

رغم أنّ هذه الممارسات تحدث بهدف آخر غير هدف اقتصاد السوق،
منطق التطوع، من الواضح أنه توجد أشكال تكامل بين اقتصاد البقاء
والرأسمالية المعومة. ليس فقط لأنّ الأول يمكنه أن يشتغل كصمام أمان
للثانية، بل، كما يلاحظ، استوحى منها طرق تسيير قام بتطويرها. يمكن
إذن تأكيد بأنّه، بعيدا عن تقمّص مشروع بديل، العاملون في سبيل

الإنسانية، المتأدّون بالتجارة المُنصّفة ما عليهم سوى مُآزرة النسق العالمي. في جميع الحالات هناك انفصال واضح بين مواقف جذريّة تتواجه مع نسق وخطاب الم غ ح OMG الكبرى هذه، مثل أوكسفام Oxfam أو ووف WWF، الملتزمة بمقاومة التفاوتات غير العادلة، لكنها لا تضع أبداً في قفص الاتهام اقتصاد السوق.

المشاريع ذات التوجه الأخلاقي، التي تهدف إلى موازنة العلاقات التجارية بين منتجين وموظفي الجنوب ومستهلكي الشمال، ترغب في تغليب بعض المبادئ الأساسية: تحديد ثمن عادل يسمح للمنتج ولعائلته بأن يحيوا حياة كريمة؛ شروط عمل تناسب أدنى معايير المكتب العالمي للشغل؛ معايير «تقدّم». تنتقد للطابع المختزل للمفاهيم التي تمتدح الإنسان الاقتصادي والتي تجعل من النقود والسوق هدفاً أكثر منه وسيلة. بالنسبة لها، لابدّ من يُعاد للفرد الذي يمثل الغاية من الاقتصاد معنى قيم وعلاقات التي، في تعقدها، تمنح معنى للحياة وتعبر عن كرامة شرطه الإنساني. هذا التغني بالفرد واضح للعيان في المفاهيم التي يطورها إيديولوجيو التجارة العادلة، ابتداءً بمؤسس بنك غريمين Grameen Bank في بنغلاديش، محمد يونس، لما يلحّ على الدور الذي لا يُعوّض للعمل الحرّ. بدون شكّ، المنظمات التي يتمثّل غرضها في اقتصاد البقاء تمثّل اليوم سلطة مضادّة قويّة. إنّه لِمِمّا لا ينبغي إنكاره بأنّ المقاومة التي تبديها م غ ح والحركات الاجتماعية لم تكن أبداً بهذه القوّة التي هي عليها الآن. لقد أفشلت الاتفاق المتعدّد الأطراف حول الاستثمار (AMI) المقترح من قبل OCDE والذي كان يضع مصلحة المفاوضين قبل كلّ شيء. جعلت المؤسسة القويّة للهندسة الوراثية في أوروبا تراجع. لعبت دوراً، كما رأينا، على

صعيد بارز في إفشال محادثات المنظمة العالمية للتجارة في كانكُون Cancun، أين رفض منتجون للقطن في البلدان النامية اتفاقا رغب الولايات المتحدة في فرضه. بالتدريج، فهمت السلطات السياسية والاقتصادية ضرورة وضع حساب لما يُدعى بتسمية متناقضة «المجتمع المدني».

من ناحية م غ ح ONG، لقد أصبحت المسألة منذ اليوم مطروحة على أساس معرفة ما إذا كان الأمر يتعلق باتخاذ استراتيجية احتجاج منتظمة بتفضيل اللجوء للمحاكم، أو بالمساهمة في الحكوماتية العالمية عن طريق تغليب وجهة نظرها، ما يتطلب القيام في نفس الوقت بالضغط والتفاوض. فمُنظمة مثل أوكسفام Oxfam، التي لعبت دورا مهما في إفشال مؤتمر كانكُون Cancun، لم تتقاعس في مساندتها لوجود المنظمة العالمية للتجارة، في الحدود التي تتطلب فيها هذه الأخيرة ضَبْطاً على المستوى العالمي. فهدف هذه المنظمات ليس رفض النسق السلعي، لكن إقامة ترابط بين مشاكل الناس في الميدان ووجهة النظر المُعَوَّلَمَة للحكومية، وإبراز آثار هذه الأخيرة في محيطها الخاص. إنها الوسيلة للحصول على نتائج ملموسة تسمح لبلدان الجنوب لولوج التجارة العالمية، بإعطائها فرصة لتحسين وضعيتها الاقتصادية.

ما هو جديد بالنسبة للتوجّه ذي الطابع الخيري لـ م غ ح، ليس فقط جدارتهم للتعبير عن الإشكالية الإنسانية بالنسبة للتنمية، لكن أيضا الطريقة التي عرفوا بها كيف يربطون بها مشكل التنمية بمشكل الحكومية العالمية انطلاقا من مساءلة نابعة من الفقر والتي تعني تقاسم الثروات. الأمر لا يتعلّق بقبول كمعطى مقدّس قوانين اللعبة المفروضة من قِبَل المنظمة العالمية للتجارة، لكن بإذاعة في هذا الإطار المساءلة الأساسية التي يمكن تلخيصها

كالآتي: لماذا ضبط التجارة العالمية ينزع إلى تفضيل أنساق منتقاة تعطي الأفضلية للبلدان الغنية؟

هناك إذن انشقاق واضح بين الحركات التي، مثل أطاك ATTAC، تتهم منظمة التجارة العالمية OMC بأنها حاملة للهيمنة الليبرالية الجديدة، والد م غ ح ONG التي تريد أن تشارك في سيرورة الضبط. وجهة النظر «الترابطية» كانت موضوعا لنقد عنيف من قبل والدن بيّلو Walden Bello، من منظمة فوكيس أون ذي غلوبال سوث Focus on the Global South، الذي يرى فيها مؤشرا لقبول الليبرالية الجديدة. يعترض على الموقف الذي يقوم على إرادة تفضيل دخول البلدان النامية إلى السوق، لأنه حسب، إنها القوة العظمى للسوق التي يجب أن تكون بصفة جذرية موضع اتهام. هناك نقطة انشقاق تفصل بين م غ ح ONG ذات النزعة الإصلاحية والنفعية، والحركات التي تعترض على النسق في شموليته.

تبقى حتى م غ ح ONG الكبرى التي تشارك تماما في نسق العلاقات العالمية تقوم بالموازاة بحملات احتجاجية عنيفة. يمكن اتهامها بأنها تقوم بلعبة مزدوجة مدعّمة في نفس الوقت للاحتجاج وللمفاوضة. أليس نشطاء م غ ح بالمعنى القوي «عاملين مزدوجي الانتماء» يلعبون على الدوام وفق جدولين: الحكوماتيّ والأحكوماتيّ، العمومي والخاص، الخبرة والاحتجاج⁽⁴³⁾؟ لكن مثل هذه الازدواجية ليست واحدة الجوهر بالنسبة لهذا النمط من التنظيم؟ وخاصة، ألا نرى صيغة حكومية عالمية ترتسم تتجه نحو إدماج المعارضين في حركية أوسع؟ إنها أطروحة أوريش بيك⁽⁴⁴⁾ Urich Beck، الذي حسب «المناخ الكوني» الذي ولجنا فيه يتّصف بـ«طراز من الأعداء بدون أعداء» يُدمج الحكّام والمحتجّين معا: يلاحظون هكذا في

النهاية يلتقون حول موضوعات حيث بدا أنهم مختلفون كلية، مثلاً إلغاء ديون البلدان الأكثر فقرا.

لهذه الأخوة العدائية، المثال الأكثر بروزاً هو جورج سوروس Georges Soros، فهو في نفس الوقت مُضارب عديم الذمة وناقد جذري لتجاوزات السوق، مقال ماهر ومحِبّ للإنسانية له مكانته. أليست م غ ح إذن سوى «الضمير الأعلى للحكومات»⁽⁴⁵⁾؟ ألن نكون حينئذ قد بسطنا كثيراً وضعيّة معقّدة تعكس فيها الإحالة إلى المجتمع المدني، كمفهوم غامض، كما هو ملحوظ، تعدّدية الأوجه.

المجتمع المدني في غربال

الأنثروبولوجيين

تكمّن الأهمية الكبيرة للأعمال المنجّزة من قِبَل الأنثروبولوجيين في كونهم يضعون في حسابهم عمل م غ ح ONG فيعيدون توصيفها انطلاقاً من حقول تمارس فيها عملها. هكذا يسمحون لنا بفهم أحسن لما هو موضع رهان فعلاً عند الإحالة إلى المجتمع المدني. من أجل بيان هذا المنظور، يمكن الرجوع إلى أبحاث حيث مسألة الديمقراطية وإسهام م غ ح ONG في هذا المجال مطروقة بوضوح.

في بومباي 40% من السكان (حوالي ستّة ملايين من الأشخاص) يقطنون في مسكن متدهور، أغلبية منهم تمثّل عمالة- متدنّية تعيش حياتها لحظة بلحظة في شروط شديدة الهشاشة. تتخذ مسألة السكن أهمّية خاصّة تماماً، مادام لا يمكن الحصول على الحقوق المتعلّقة بالمواطنة في غياب وثائق تثبت الإقامة في مسكن ثابت. لم يكف من باب الصدفة أن تتجنّد عدة

منظمات حول هذه المسألة. درس أرجون أبادوراي⁽⁴⁶⁾ Arjun Appadurai التحالف المُشكَّل من ثلاثة منظمات خلقت حركة جديدة: جمعية Society for the Promotion of Area Resource Centres وهي م غ ح ONG؛ Mahila Milan، منظمة نساء المدينة الفقيرات التي تركز نشاطها للقرض المُصَغَّر ومشاكل المسكن؛ National Slum Dwellers، منظمة للرجال «القاطنين على الرصيف» التي تشتغل في حوالي ثلاثين مدينة هندية. تمثل هذه المجموعات الثلاثة ملامح مختلفة: ف SPARC على رأسها إدارات ذوو تكوين أنجليزي وهم مرتبطون بالدولة وينخب المدينة؛ Mahila Milan هي جمعية يسيطر عليها العنصر النسوي والمسلم؛ NSD منظمة تُمزج بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين وفق نموذج مُعلَمَن.

تختلف إذن استراتيجيات، أساليب، ثقافات كل فريق، ما لم يمنعهم من العمل سويًا ومن العمل بمقاربة نفعية تقوم بصفة أساسية على مساعدة هؤلاء السكان المعدومين على امتلاك كفاءة ومعرفة بالفعل تسمح لهم بتنمية مبادرات وممارسات حكوماتية ذاتية. يُقاس أثر هذا العمل في العمق بالنتائج المُحصَل عليها، وبالخصوص خلق المعنيين أنفسهم لوسائل تمويل تعتمد على القرض المُصَغَّر و، على صعيد المسكن، عن طريق إنشاء تعاونيات للسكن تعتمد على توفير الفقراء، بناء المرافق الصحية، إعادة إسكان سكان الأكواخ.

أحد المظاهر الأكثر أهمية لهذا التحرك هو الملاءمة بين هذه النضالات المحلية والمنظور المُعوَّلَم. فالتحالف المدروس من قِبَل أبادوراي Appadurai مندرج في شبكة مجاوزة للأوطان، Schack/Slum Dwellers، Appadurai International، (SDI)، وأعضاؤه منتشرون في أربعة عشر بلدا وفي أربع

قارّات. تتمّ تبادلات أفقيّة مع انتقال مجموعات صغيرة من مدينة إلى أخرى تسمح بتقاسم التجارب، وأيضا للاتصال بالمؤسسات الكبرى العالميّة مثل البنك العالمي، المؤسسات والمنظمات الوطنية المكلفة بالتنمية. بالإضافة إلى ذلك، نجحت SDI في جلب تمويلات، في وضع أموال-روابط من صنف يسمح بتمويل المشاريع المحلية. فواقع أن لا تكون مكبلة اليدين والرجلين اتجاه مقرضي التمويل التقليديين، والتمكّن من السيطرة على المصادر الماليّة، يمثّل كلّ ذلك التحديات التي يواجهها عمل الشبكة.

يُلاحَظ كيف أنّ ما سمّاه أبادوراى «ديمقراطية عميقة» (deep democracy) يُستعمَل في فضاء من عدّة أبعاد حيث المحلي والمُعَوَّم يُؤدّي ما عليه بتناغم. فالنعت «العميق» من أجل توصيف هذه التجربة يحيل على هذا التجذّر في المحليّة والمجاورة، لكن يعود أيضا للكفاءة في خلق ودعم قواعد شبكة تتجاوز الحدود. فالتنسيق بين الرأسي (المحلي/ الوطني) والأفقيّ هو هدف عظيم لهذه الممارسة الجديدة للمواطنة. أحد المظاهر الأكثر تميّزا للمعطى الجديد، هو أنّ التمثيل التقليدي للعلاقة بين الدولة والمجتمع على الصيغة الرأسيّة والتراتبية تمت معادلته منذ الآن بظهور أشكال تضامن مجاوزة للأوطان، حيث تكون هناك ضرورة لإنتاج إثنوغرافيا الاحتواء (encompassment)⁽⁴⁷⁾ مع وضع في الحساب تعدّدية نشاط المواطنة.

في الحالة التي ذكرتها قبل قليل، تُقاس جيّدا صلابة المجتمع المدني بوصفه فاعلا خصوصي في مواجهة السلطات السياسية التقليديّة. انبثاق تحالفات مُجَاوِزة للأوطان التي لها كرهان صريح اقتصاد وسياسة بقاء تتجسّد في مجالات أخرى كالبئية والتنمية. الدراسة التي قام بها وليام

فيشر⁽⁴⁸⁾ توضّح هذا الجانب: تحلّل النضالات التي قام بها سكّان تودّي المشاريع الكبرى للتنمية بهم إلى نتائج كارثية. هكذا ظهرت عدّة صراعات هامة بخصوص السدود الكبيرة. فإنتاج الكهرباء، إعادة توزيع المياه تبدو لأول وهلة عوامل تقدّم. بناء هذه المنجزات الضخمة كان له حينذاك نتائج ثقيلة جدًا على الحياة المحليّة: تُعدّل من طبيعة الأرض نفسها وتتسبّب في ترحيلات هامة للسكّان. حيث كان ظهور مجموعات معيّنة تقف ضدّ فرض إنجاز السدود الكبيرة. في الهند، في حالة سدّ نارمادا، عرف الصراع الذي وقع بين السكان المجاورين للمشروع والحكومة عدّة تطوّرات، لكن وُجدت عدّة اعتراضات من نفس النمط في البرازيل، في الباراغواي، في تايلندا، في الفيليبين. إلى درجة أنّه في سنة 1997 اجتمع في كورتيا (البرازيل) معارضين لإنجاز السدود قادمين من عشرين دولة، وقد توصّلوا إلى تنصيب لجنة عالميّة مستقلة مهمتها أن تُقيم حصيلّة للتجربة المُتَحَصّل عليها بخصوص السدود الكبرى. تبعثها إنشاء اللجنة العالميّة للسدود (WCD) وبموازاة شبكة من م غ ح ONG، اللجنة العالميّة حول السدود، الأنهار والرجال (ICDRP). لقد دَعَمُوا أعمال WCD فمَنَحُوا عملها شرعية، قائمين أيضا بدور مجموعات رأي تهدف إلى بَثّ النقد المواجه لسياسة المشاريع الكبرى والحاجة إلى آفاق أخرى.

مثلما هو الحال بالنسبة لـ SDI، تُلَاحَظُ هنا المقاومة والبدائل تُسْتَغْمَلُ باشتراك البعدين المحليّ والمُجَاوِزِ للأوطان. نفس الشيء، يظهر المجتمع المحليّ بازددواجبيّته الكاملة: يلعب على الدوام بورقتين رئيسيتين، المتعلقة بالتوافق وبالمقاومة. لا يشمئزّ من إثبات نفسه كفَاعِلٍ إيجابيّ، ومن أجل ذلك، يَطوّر ترابطات مع الفاعلين المفاتيح في الحكوماتيّة المُعَوَّلَمَة. في نفس

الوقت، يمثل المعبر عن الاحتجاج، يضمن وظيفة المحاماة advocacy ويثبت نفسه كمُعَارِضٍ لِلْحُكْم. في نهاية هذه التحليلات، نعثِر على الخيط الدال الذي يقترحه شارل تايلور مشيراً إلى الانتماء المزدوج لمفهوم المجتمع المدني انطلاقاً من لوك ومنتسكيو. تقوم ازدواجية هذا المتدخل الجديد في الساحة العامة على قدرته على أن يظل مستقلاً استقلالاً ذاتياً بالنسبة للسلطات القائمة، يشكل جماعات، يُنتِج حركة اجتماعية دون أن يخضع لتراتبيات أو لتبريرات منطقية زبونية وقيس نفسه في نفس الوقت وبدون انقطاع بالحكم، يكون امتداداً للسياسة، يكون فاعلاً للديمقراطية، مع احتمال أنه قد يغيّر الخطوط.

هذه الإنتاجية الخاصة بالمجتمع المدني يمكنها حينذاك أن تُستعمل، كما توضحه ممارسة التي انتشرت بعد انهيار الأنظمة الشيوعية وفي امتداد الصراعات التي أدمت البلقان. في بحث قامت به في ألبانيا وفي كوسوفو، مارييلا باندولفي Mariella Pandolfi تكشف عن تشوُّش العلاقة بين العسكري والإنساني، خاصة في الفترة التي تلت نهاية الصراع. يتم التصريح بالإسعاف الإنساني من أجل وضع نظام جديد في سياق «نشر السلم» و«العودة للعادي». يُعبّر عن الإسعاف كحالة استثنائية، تعليق مبدئي مؤقت، لكنه يمكن أن يمدد لأجل غير معلوم ad libitum، مؤشرات سياسية وتشريعية للمواطنة. استعمال المساعدة العالمية الموجهة لإعادة البناء والتخفيف من الأضرار التي أصابت السكان تكون مصحوبة بـ«مسار محموم نحو "الدمقرطة"، تلقين لقاعد السوق، لتكوين في تسيير الأعمال management»⁽⁴⁹⁾. تقوم الأنثروبولوجيا هنا بفك نقدي للشفرات لهذه «الصناعة الإنسانية» التي لا تتحدد بالهدف الصريح للإسعاف المادي، لكن

يكون التدخل قد عدل في العمق الفضاء السياسي للمجتمع عن طريق إعادة قولبة الشرعيات المحليّة، بدفع نخب جديدة لمنشر قيم كونيّة للديمقراطيّة عبر فقدان ذاكرة كل المرحلة التاريخيّة السابقة.

عند معالجة مسألة المجتمع المدني هذه، يتم مدى التّعقّد القوي المتزايد للعلاقة بين المحلي والمُعولّم والتأثير في الميدان للاستراتيجيات التي تدّعي «الحكوميّة الراشدة». بخصوص هذا الشأن تكشف الوضعية في كيرخيزستان، جمهورية قديمة فيالاتحاد، بلد صغير، إحدى أفقر الاتحاد السابق. كان عليها أن توجه نداء بطلب المساعدة من البنك العالمي ومن صندوق النقد العالمي بخصوص الترشيح البنائي. لوحظ ظهور وتضاعف عدد م غ ح: من وجهة نظر المؤسسات العالميّة، كانت نشأتها ضمانا لانبثاق مجتمع مدني حقيقي، باسم مبدأ حسبه «على قدر عدد م غ ح ONG، على قدر ما يبدو المجتمع ديمقراطيًا». كما يبيّن بوريس بيتريك⁽⁵⁰⁾ Boris Pétric، تكاثر هذه المنظمات ليس حينئذ مرادفا لاستقلاليّة ذاتيّة يتمتّع بها المجتمع. على العكس، تُوصّل التبعية الماليّة اتجاه سلطات مجاوزة للأوطان إلى خلق تبعية جديدة، «حماية مُعولّمة».

ينتهي الأنثروبولوجي المُحلّل لوضعيّات محلّيّة إلى ثلاث حقائق. الأولى أنّ أصغر رئيس لقرية سمع بأوسايد UsAid أو البنك العالمي. يجد المرء نفسه بصفة فظة أمام تجلّ يجسّد في نفس الوقت المحلي والمُعولّم تلتفّ سريعا على المستوى الوطني. في المقام الثاني، للاستحابة لتعليمات الممولين، يتعيّن أن تأتي المشاريع من أسفل. الموضوعات (البيئة، المياه، وضعية النساء) هي نفسها في كلّ مكان تقريبا. في منطقة نارين المدروسة من قبل بيتريك Pétric، فهم المسؤولون المحليون أنهم بإنشائهم لـ م غ ح ONG، بإمكانهم

جلب إعانات مالية مهمة. في هذه الدينامية، وهي الحقيقة الثالثة، لوحظ قيام سلطات جديدة ومنافسة بين نمطين متميزين من الشرعية: إحداهما، تقليدية، مؤسسة على الانتخاب وتستند الأخرى على الكفاءة في توزيع كمية التمويلات العالمية على السكان المحليين. يعكس التنافس بين مسؤولي م غ ح ONG والمنتخبين المحليين جيداً هذا المعطى الجديد.

تمثل كواليتسا إحدى م غ ح ONG الأساسية الكريغزية، هي في مركز شبكة من م غ ح ONG المحلية وهدفها المصريح به هو تدعيم المجتمع المدني. هي مُمَوَّلَة من قِبَلِ أوسايد UsAid والمعهد الوطني الديمقراطي (NDI) الذي، هو إلى جانب ذلك، نشيط جداً في سربيا، في جورجيا وفي أوكرانيا. هذه المنظمة رسمت كهدف لها دعم الديمقراطيين الوطنيين ضدّ القوى التي تقاوم التحولات السلمية وبالتالي تقمّص «القيم الأخلاقية للولايات المتحدة» و«مصالحتها الاستراتيجية». يُلاحَظ إذن بوضوح الصلة بين هذه الكوكبة من م غ ح ONG وحركة أكثر اتساعاً والتي، منذ سنوات التسعينيات، في إطار برامج وطن... nation building تشغّل نموذجاً من نوع made in USA والتي أسهم المحافظون الجدد بقوة في تفعيلها. يندرج هذا النموذج في استمرار معركة حقوق الإنسان. لكنها تتطلب أن تتجسّد هذه المعركة في مفهوم الديمقراطية الذي يوافق بالضبط المفهوم الذي تريد أن تفرضه الإدارة الأمريكية. باسم هذا «المفهوم الأخلاقي للدولة الديمقراطية»⁽⁵¹⁾، سيتمّ جعل مجموع السیادات المتحرّكة تعمل، الشبكات المجاوزة للأوطان التي تنشط في مجال حقوق الإنسان، والمنظمات المحلية. لمثال انتخابات مارس 2005 دلالتها بصفة خاصّة على ذلك، إذ تلعب كواليتسيا دوراً بارزاً في مراقبة العمليات وفي تنظيم الاحتجاج والمظاهرات

الشعبية. لقد أُطْلِقَتْ حملةٌ مدنيّة وتنبع الاستراتيجية غير العنيفة التي تضعها المنظّمة من شبكة مجاوزة للأوطان أوسع. في الواقع، يشارك مسؤول كواليتسيا بفعالية في هذه الشبكة، فهو طرف في هذا المنتدى الذي ينظم مدارس صيفيّة، ملتقيات، بحيث يشارك في مهامّ ملاحظة الانتخابات في بلدان أخرى. هنا، على الأقل نحن أمام قضية ازدهار للمجتمع المدنيّ بقدر ما نحن أمام رسم سلطات جديدة تعيد تشكيل السياسة الوطنية والمحلية في علاقة مُعَقَّدة مع الحكوماتيّة الْمُعَوَّلَمَة.

توفّر الأعمال الإثنوغرافيّة المُكرّسة للمجتمع المدنيّ والمنظّمات غير الحكوميّة فائدة مزدوجة. فقبل كلّ شيء، تجعلنا نلج قلب السياسة-المُعَوَّلَمَة في مجموعة من العلاقات التي لا تتلخّص لا في المواجهة بين «الشركات المتعددة الجنسيات ذات الطبيعة المدنيّة»⁽⁵²⁾ والقوى الاقتصاديّة والسياسيّة المُجاوِزة للأوطان، ولا في مسار واسع لاستعمال الأولى من قِبَلِ الثانية. في الواقع، كما تسمح بملاحظته الحالات المذكورة سابقا، لن يكون هناك خلط بين المواقف حيث الم غ ح تعمل في شبكات في مسار يجمع بين المفاوضة والصراعيّة، محافظة على هامش قويّ جدًا من الاستقلاليّة الذاتيّة، وتلك التي تتعاون فيها مع استراتيجيّات سياسيّة، فتصبح أدوات للسيادة المتحرّكة تُسَعِّفُها بِمِراعاة خُطَطِهَا.

الحقيقة الثانية، هي أنّ الأبحاث الإثنوغرافيّة تعمل على ربط المحليّ بالعولميّ: فهي انطلاقا من الميدان تقوم بتحليل عمل الم غ ح ونتائجها المتعدّدة. فالعالم الذي تصفه يتمثّل في مجتمعات وجدت نفسها في قبضة إعصار العولّمة وهي تسعى بقدرة قادر على السيطرة على ظروف مستقبلها.

فالعلاقات بين الداخل والخارج، مسألة الانتماءات تندرج في التجربة المَعاشَة قبل أن تخضع لِلْمَفْهَمَة تحت مسَلَمات مثل الجنسية والمُواطَنَة. إنّه هنا تتأصّل أشكال التجنّد التي تسهم في تغذية نقاش واسع على الصعيد الكوني حول كفاءة المجتمعات البشريّة على ضبط قوى السوق. نفس الشيء، إدراج السياسة-المُعَوَّلَمَة في الحياة اليوميّة للعوالم المعاصرة أصبح بعدا ضروريًا للحدّات وتُقاسُ اليوم ضرورته بالمرور عبر عيون غربال الإثنوغرافيا كحقيقة مُكثّفة كانت مُتصوِّرة على الدوام بطريقة واحديّة البعد ومختزلة.

ملخص

على عكس فكرة شائعة تريد أن تنسب لهم قبل كل شيء العناية بالمحلي، لم يقع التأكيد كثيرا إلى أي حد كانت دراسة المجتمعات في أنحاء العالم والمقارنة بين مختلف الثقافات منذ تاريخ طويل هي المجال المفضل عند الأنثروبولوجيين. قبل أن يكون الأمر متعلّقا بمسألة العالمية أو العولمة، تغنّوا على طريقتهم بمجتمع منفتح. كشفت فحوصاتهم عن تنوع للممارسات، للغات وللمعتقدات في الأركان الأربعة للمعمورة. لقد سمحت أيضا بقياس حدود مقاصد الغرب في الهيمنة على باقي العالم. تعالج الأنثروبولوجيا مسألة الاختلافات في أفق المَعْوَلَم وإنه من وجهة النظر هذه يمكنها ان تسمح بفهم كيف ينبنى عند الأفراد الوعي بالانتماء لجماعة وبتقاسم مجموع تمثيلات ومؤسسات مشتركة، ما يوحى بالمفهوم الغامض إلى حد ما للهوية. من بين أحد الإسهامات الكبيرة لهذه المقاربة، على عكس المحاولات الجوهرانية والمبدئية. مما لاشك فيه أن تضخيم قيمة مفهوم ثقافة، المرتبط بالإغراء الجمالي للتغريبية، استطاع أن يهمل جوهر المشروع: وهو انفتاحه على العالم. كما أنه، تمّ على الدوام الخلط بين منهج منح الأولوية للموضوع المحلي مع إستمولوجيا تقطّع بصفة تعسّفية «مناخات ثقافية»، عازلة هكذا لعوالم، لكي تخفي أكثر الواقع الحي والمتفاعل. حيث ألصقت صورة خاطئة

بالأنثروبولوجيين، صورة الفاحصين لمجتمعات باردة وآخر المتحمسين لعالم بدون تاريخ حيث جمود التقليد يقاوم (بدون جدوى) ضد اكتساحات الحداثة.

لابد من التخلص من هذه الصورة الشائكة، بالخصوص اليوم حيث العولمة تتطلب عملا متواصلا للتخلي عن رؤية من فوق تُسندُ للبعض القدرة على فهم - احتواء - السيرورات من منظور يدعي الشمول، خطاب يكون مُحْتَكراً من قِبَلِ الاقتصاديين، الخبراء في العلاقات الدولية وعلماء الاجتماع، بينما خطاب الأنثروبولوجيين يكون محصوراً في الهوامش، في الأطراف، وموجه لإيصال صوت المحلي، الفطري، تاريخ إرضاء الضمير عن طريق فسخ مكان صغير لـ «نظرة المغلوبين»، سيئي التطور، الـ «بدون» والـ «غير». لا يمكن أن ترضى الأنثروبولوجيا بهذه الخطاظة ذات السرعتين. ليس لأنها تتطلب اعترافاً أو شرعية. لكن وبكل بساطة هي لا تندرج في الخطاظة، لأنها تشجب النظرة من فوق. حيث تماسها مع ملفوظات فلسفية توجه أصابع الاتهام لمقولات مبنية بطريقة إمبريقية خالصة والتي انبثقت عنها تفرعات ثنائية خاطئة وأحياناً أيضاً نقاشات بدون جدوى.

مانحن في حاجة إليه اليوم، هو التفكير في العولمة، ليس كمشروع أو صيغة في تشكيل العالم مستعملة منطقاً لا يتزعزع، قابلاً للمفهمّة في ملفوظات ومفاهيم هي نفسها محتوية (نهاية التاريخ، نهاية الدولة، أمبراطورية، مجتمع المعلومة)، لكن كنسيج متفاعل يمكن درسه انطلاقاً من مواقع معينة، وتحليل ظواهر قابلة لأن تكون موضوعاً لإثنوغرافيا

دقيقة. مفهوم الفحص المُقترح من قِبَلِ أنا لوونهبوت تسنخ⁽¹⁾ Anna Lowenhaupt Tsing يراعي جيّدا الطريقة التي تتحقّق بها التفاعلات والترابطات. دراسة عمليّات الفحص هذه تقع في قلب العمل الإثنوغرافي. إنّه لَمَوْقِفٌ مُسبقٌ مشتركٌ يريد أن لا تتناول هذه الدراسة سوى مواقع في الأطراف. صَحِيحٌ أن معالجة الغابات في أندونيسيا، وفي أمازونيا، في سياق آخر تماما، يوفّر مرصدا ممتازا لهذه الفحوصات التي يعرض فيها التحليل فاعلين متنوّع يمكن اعتبارها ين مثل الشركات التي تهيمن على التجارة العالميّة للخشب، سكّان الغابة، السلطات المحليّة، المناضلين في سبيل البيئة، الخ. وسيلة أخرى من أجل دَرَسِ العولمة من منظور أنثروبولوجي تقوم على تحليل الطريقة التي تُوجَدُ عليها مُجَسَّدَةٌ مُمَارَسَاتٌ مُوظَّفَةٌ ذات أشكال ومعايير مصدرها العولمة. يمكن اعتبار هذه الوضعيّات كـ«تجميعات مُعَوَّلَمَةٌ»⁽²⁾ وتحليلها خَلِيقٌ بأن يُشغَلَ إثنوغرافيا تجعل مراكز الْحُكُومِيَّة حَقْلًا، مخابر البحث، ساحات البورصة.

لا يمكن استعمال أنثروبولوجيا نقدية للسلطات سوى عن طريق ذهاب وإياب بين أصعدة فضائيّة وزمانيّة غير متجانسة، مُنْزَاحَةٌ لكنها أيضا في فجوات المحليّ والمُعَوَّلَم. في هذه الحركة، تجد نفسها في مواجهة كثافة العنف الذي يكتسح رِقَاعًا من المعمورة، تفاقم الصراعات وأثر الأشكال الجديدة للهيمنة. أضيف، مُوَاضَلَةٌ لهذه الملاحظات، بأنّ الأنثروبولوجيا هي سياسيّة بالضرورة. ليس لأنّها تقبل في مواجهة هذه الوضعيات بموقف استنكاريّ أو لأنّها تدّعي أنّها انحازت تحت لواء القضايا المُعْتَبَرَة عادِلة. مهما بدا معنويّا

هذا النمط من الالتزام موقفاً محترماً، لن يتعلّق الأمر حينئذ إلاّ بوضع خطاب الأنثروبولوجيين في خدمة اتخاذ موقع سياسي مُعَيَّن مسبقاً. في هذه الحالة، لن نكون سوى شهوداً على استعمال معرفة، من المؤكّد أنّه يرضي مثقّفين باحثين عن راحة الضمير، لكن علينا أن نعترف بأنّه من وجهة النظر هذه لا تختلف الأنثروبولوجيا في شيء عن غيرها من العلوم الاجتماعيّة. لنكن واضحين: إذا ما كان الأنثروبولوجيون كان لهم صوت في الفصل حول موضوعات على قدر كبير من الصراعيّة مثل الهجرة أو الاستبعاد لا تضيف ولا تنقص شيئاً مما أُسمّيه الطيّعة السياسيّة للأنثروبولوجيا. يمكن إذن قبول سياسة (أو أخلاقاً) للأنثروبولوجيا، غير أن ذلك لن يكون له أية علاقة بالأنثروبولوجيا كسياسة.

تكون الأنثروبولوجيا سياسة بمعنى دقيق جدّاً، فكما هي تتأسّس على ممارسة تغيير *déplacement*. تُدرّج في علاقتها بالسلطات سلسلة من عمليّات القلب، انزياحات تُنتج مقروئيّة أخرى. تشتغل وفق انزياح عن المركز. بهذا المعنى، لا تتوقّف عن إحداث الاضطراب، إقلاق عالم هو على الدوام يبحث عن التنظيم، عن التراتبيّات، عن شمس يقوم بثوراته حوالها. اليوم حيث ظلّت العلوم الاجتماعيّة رهينة للوضعانيّة، جاعلة هدفاً نهائياً لها «موضعة» الاجتماعيّ والسياسيّ، تخطيط «عمليّات منطقيّة» تتحكّم في العمل والخطاب، التنقّل كفاعل منقّذ إيستمولوجي يتمتّع براهنية غير مسبوقة. وهو يعلّق على كتاب لسيغفريد كراكوير⁽³⁾، يقارن ولتر بنجامين هذا الكاتب الجامع للفتايت «الذي يرفع في رأس عصاه بقايا خطاب وخرق لغة لكي يعبّئها ساخفاً في عربته الرديئة»⁽⁴⁾.

تجسّد هذه الاستعارة جيّداً عمل التغيير: تميّز عن «النظرة عن بعد»، التي عهدنا على ربطها بالأنثروبولوجيا، المُعتبرة على الدوام كمجرّد منظور، بقدر ما يكون التغيير مماثلاً لتغيير في وجهة النظر. فعمل التغيير هو عمل انفكاك لا يبحث عن إنتاج انسجام محايث، يستبدل بالمعيوش تمثيلاً يكون «موضوعياً» حقيقة. فالتغيير يشظّي ويُقلّق، يُنتج المختلف وغير اللائق في قلب الحميمي، يستكشف في الحاضر ما كان متناهِياً عبر الزمن. يسمح هذا بإعادة تشكيل الحُكم، في مادّيته، في وجوده اليومي، -وفي طرّاجته-، كاشفاً عن الانزياحات بين، من ناحية لما يعود إلى تواصل مُضخّم أكثر فأكثر، خطابات تدّعي دوماً التناسق أكثر والواحديّة، مقولات («مواطنة»، «ديمقراطية») هي طَلَسِمِيَّة أكثر منها اتّفاقيّة، ومن ناحية أخرى، المقاربة الإثنوغرافيّة التي تعيد تشكيل ما يمكن تسميته بفيزيقا القوّة. إذ أنّه، في فعل هذه الإعادة للتشكيل ينكشف حقل من الممكنات الذي يمثّل الشرط نفسه للعمليّة الأنثروبولوجيّة، هذا المنظور من أسفل الذي انطلقاً منه كل سلطة تجد نفسها خاضعة للمساءلة، فضاء مساواة انطلقاً منه يمكن اتخاذ خطاب «خارج المعايير» وإعادة استعمال لفكر غير مؤسّسي للمؤسسات. ممّا يلجأ إلى ذلك، يبدو الأنثروبولوجي من هذه الجهة أو تلك سياسياً - من حيث تكمنُ فعاليّته النقدية، دون أن يكون داعية لسياسة معيّنة، فيكون عُرضَةً لِلزَّلَلِ سياسياً.

يتمّ قياس التنوّع الأقصى للموضوعات وللمشاريع التي تميّز إعادة الاستعمال هذه للإشكاليّات. هل لابدّ حينذاك من الحديث عن أنثروبولوجيا للعمولة؟ لا، إذا كان الأمر يتعلّق بإحداث فصل لفرع دراسي.

في المقابل، من الأهمية بمكان النظر بجديّة إلى مسارات وديناميّات مرتبطة بالعوّمة، بإخضاع الموضوعات والمفاهيم للبحث، التي يجب أن لا تخفى على القارئ. هكذا تطرح نفسها فكرة أنثروبولوجيا متمحورة حول الاحتكاكات، التجميعات، الاقتحامات - للسيرورات والتفاعلات، مُمارِسة الانغماس والتغيير؛ باختصار، أنثروبولوجيا مفتوحة ونقدية، على استعداد لأن تواجه بجلاء الاختلالات الجديدة للعالم.

أولاد يعيش، البليدة، الجزائر، في 2014/08/07

معجم المصطلحات المستعملة

acteur	فاعل
africanistes	إفريقيانيّة
ajustement	ملاءمة
allochronisme	تحقيب زمني مفروض من الخارج
altérité	غيريّة
analyse systématique	التحليل الممنهج
appropriation	حيازة
archaïque	عتيق
biopouvoir	حكم حيويّ
bioéthique	أخلاقية حيويّة
bureaucratisation	برقراطية
catégorie	فئة
citoyenne	مُواطنيّة
citoyenneté	مُواطنّة
citoyenneté flexible	مُواطنّة مرنة
code(s)	سَنَن
centrifuge	نبد من المركز

civilité	تمدّن
communautarisme	طائفويّة
consommation	استهلاك
contemporanéité	الحكم الحيويّ / حداثة
convivance	تعایش
cosmopolite	كونيائيّ
cosmopolitanisme	كونيائيّة
créolisation	توليد
coutume	عرف
cultures subalternes	ثقافات تابعة
culturalisme	ثقافويّة
décentrement	لامركزة
déclassement	تغيير إلى للمساءلة المرتبة الأدنى
déconstructionniste	تفكيكيّ
déterminisme	حتمية
déterritorialisation	نزع الوطنيّة
dialectique	جدليّة
dialectisation	جدليائيّة
différence	الاختلاف

diversité culturelle	تنوع ثقافي
empirique	إمبيريقي
enquête	تحريي
ethnification	أثنية
ethnocentrisme	الإثنومركزيّة
Ethos cosmopolite	روح كونية
étirement	تمدد
essentialisme	جوهرية
exotiser	أضفى الغرابة
exotique	غرائبي
flux	تدفق
focalisation	تبشير
fragmentation	تشضية
généralités	تعميمات
global	معولم
globalisation /focalisation	عولمة
globaliste	عولمياي
glaubaux	عولمويون
gouvernementabilité	قابلية للحكوماتية

gouvernance	حكوميّة
gouvernementalité	حكوماتيّة
historicité	التاريخيّة
historicisation	أرخنة
historicisme	تاريخويّة
historiser	تأرّخ
holisme	الكلّيانيّة
l'homme total	الإنسان الكلّي
homogénéisation	مجانسة
hybridation	تهجين
hybridité	هجانة
hypostasier	أقنم (جمّد)
individualisante	مُفرّدن
individualisme	فردانيّة
individualisateur	مُفرّدن
interactionalisme	تفاعليّة
imbrication	تراكب
interdépendance	تبعيّة بينيّة
interconnaissance	المعرفة البيّنة

interconnections	ترابطات بينية
interconnecté	متربط بينياً
investigation	فحص
juridisme	تشريعية
lisibilité	قُرُوءِيَّة
localisé	مُموَّقع
marchandisation	تسليع
matrimoniale	أُمُوسِيَّة
McDonaldisation	ماكدونالدوية
métissage	مزج
microanalyse	التحليل المصغّر
micro-historien	مؤرّخ تصغيري
modèle	نموذج
mondialisation	عالمية
multivulturalisme	تعددية ثقافية
multilatérale	متعدّد الفرقاء
naturalisation	تجنيس
nationité	قومية
nexus social	حساسية اجتماعية

objectivisme	موضوعيّة
objectiviste	موضوعيّ
occidentalisation	الاستغراب
omniprésent	كلّي الحضور
organigramme	خطة عضوية
pastorat	رعويّة
pastoral	رعويّ
performance	أداء
périphérie	أطراف
poste fordiste	ما بعد الفوردية
positivisme	وضعيّة
postmodernité	ما بعد الحداثة
postmodernisme	ما بعد الحداثيّة
procès	منجز
praxis	تطبيق عمليّ
processuelle	سيوريّة
processus	صيورة
pouvoir	حكم
primordialisme	مبدئيّاتية

référence	مرجعية
réflexivité	تأملية
réifiant	تشبيهي
réification	تشبيء
représentations	تمثيلات
reterritorialisation	إعادة التوطين
ségmentaire	انقسامى
semi-périphérie	نصف - الأطراف
sous-prolétariat	عمالة - متدنية
sous-traitance	مناولة
spatialisation	التفضية
stagnation	ركود
structure	بنية
structurale	بنائى
structuraliste	بنوى
subjectivation	تذويت
substantialisme	جوهراتية
sujet	ذات
suraccumulation	فرط التراكم

survie	بقاء
survivance	عيش
système	نسق
synchrétisme	توليف
synthèse	تركيب
systematique	منهجي
rituels	طقوسيات
temporalité différentielle	زمنية تفاضلية
thématique	موضوعة
thématisation	أتممة
thème	تيمة
totalisation	كلية
totalitarisme	شمولية
Transactionnalisme	تبادلية مصلحة
transformations	التحولات البنائية
structurales	
translocale	مجاورة للمحال
transnationale	مُجاورة للوطن
vies nues	حيوات عارية

إحالات
الفصل الأول
من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا:
العولمة في الأفق

1. D. Cohen, *La Mondialisation et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2004, p. 32.
2. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 355.
3. P. Drucker, *Post-Capitalist Society*, New York, Harper, 1993, p. 8.
4. J. Stiglitz, *La Grande Désillusion*, Paris, Plon, 2003.
5. C.-A. Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?*, Paris, La Découverte, 2004.
6. M. Castells, *L'Ère de l'information, 1. La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998, p. 122.
7. D. Kalb, « Localizing Flows. Power, Paths, Institutions and Networks », in D. Kalb, M. van der Land et al. (dir.), *The Ends of Globalization. Bringing Society Back In*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 1.
8. F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990 [trad. fr. *Le Postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, ENSBA, 2007].
9. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990.
10. L. Sklair, *Sociology of the Global System*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
11. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
12. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 [trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997].
13. P. Hirst, G. Thompson, « Globalization, a Necessary Myth ? », in D. Held, A. Mc Grew (dir.), *Local to Global. The Global Transformations Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 68-75.

14. E. Lipuma, B. Lee, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham/London, Duke University Press, 2004.
Voir aussi B. Maurer, « Repressed Futures Financial Derivatives' Theological Unconscious », *Economy and Society*, 31(1), 2002, p. 15-36.
15. S. Amin, *Capitalism in the Age of Globalization*, London, Zed Press, 1997.
16. A. Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1999.
17. J. et J. Comaroff, « Millennial Capitalism. First Thoughts On a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.
18. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit.
19. *Ibid.*
20. E. Wolf, *Europe and Its People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.
21. F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.
22. I. Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2004, p. 51.
23. G. Arrighi, « Globalization. State Sovereignty, and the "Endless" Accumulation of Capital », in D. Smith, D. Solinger, S. Topik (dir.), *States and Sovereignty in the Global Economy*, London, Routledge, 1999, p. 53-73.
24. J. Friedman, « Globalization », in M. Edelman and A. Haugerud (dir.), *The Anthropology of Development and Globalization : From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, Blackwells, 2005, p. 179-197.
25. J. Assayag, *La Mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 2005.
26. D. Harvey, *The Condition of Postmodernism*, op. cit.
27. *Ibid.*, p. 147.
28. J. Baudrillard, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.
29. P. Virilio, *Esthétique de la disparition*, Paris, Galilée, 1980.
30. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.
31. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, op. cit., chapitre 1.
32. *Ibid.*
33. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
34. U. Hannerz, « Scenarios for Peripheral Cultures », in A.D. King (dir.), *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991, p. 122.

35. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
36. *Ibid.*, p. 119.
37. G. Ritzer, *The McDonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, Pineforge Press, 1996.
38. W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1939), *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 2001, p. 269-316.
39. J.L. Watson (dir.), *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
40. B. Barber, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 [1995].
41. E. Michaels, *Bad Original Art. Tradition, Media, and Technological Horizons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
42. T. Liebs, E. Katz, *The Export of Meaning. Cross-cultural Readings of Dallas*, New York, Oxford University Press, 1980.
43. J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2001.
44. M. Savigliano, « Tango in Japan and the World Economy of Passion », in J. Tobin (dir.), *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 244.
45. U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992.
46. H.K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994], p. 30.
47. J.N. Pieterse, « Globalization as Hybridization », in *Globalization and Culture. Global Mélange*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, p. 59-83.
48. J. Gross, D. McMurray, T. Swedenburg, « Arab Noise and Ramadan Nights. Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities », in J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization*, *op. cit.*, p. 198-230.
49. *Ibid.*, p. 221.
50. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, chapitre II.

الفصل الثاني

الأنثروبولوجيا في مواجهة العولمة

1. A. Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.
2. Sur ce point, voir S. Tyler (« Post-Modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document », in J. Clifford, G. Marcus [dir.], *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, p. 122-140) qui prône l'introduction du dialogisme dans les textes ethnographiques.
3. G. Lenclud, « Devenir primitif », *L'Inactuel*, 3, 1999, p. 23.
4. E.B. Tylor, *The Origins of Culture*, tome I, London, Harper and Row, 1958, p. 72.
5. *Ibid.*, p. 156.
6. *Notes and Queries on Anthropology*, 6^e éd., London, Routledge and Kegan Paul, 1951.
7. E.B. Tylor, *The Origins of Culture*, *op. cit.*, p. 1.
8. W.I. Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998, p. 286-298.
9. J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, ENBA, 1996, p. 232.
10. *Ibid.*, p. 229.
11. M. Mead, R. Fortune, *American Anthropologist*, 34, 1932, cité par Clifford, *ibid.*
12. *Ibid.*, p. 230.
13. *Ibid.*, p. 231.
14. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 387.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 391.
17. F. Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.
18. R. Redfield, *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, The Chicago University Press, 1956.
19. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400.
20. Voir A. Burguière, *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion, 1977 ; E. Morin, *Commune en France. La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967.
21. M.-C. Pingaud, *Paysans en Bourgogne : les gens de Minot*, Paris, Flammarion, 1978 ; Y. Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979 ; F. Zonabend, *La Mémoire longue*, Paris, PUF, 1980.
22. Cité in Y. Grafmeyer, I. Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions du Champ Urbain, 1979, p. 81.

23. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 22.
24. M. Abélès, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.
25. E.E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, 1962, p. 25-28.
26. M. Augé, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 1987, p. 7-26.
27. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 39.
28. *Ibid.*, p. 26.
29. *Ibid.*, p. 40.
30. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1961, p. 339.
31. G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, p. 205.
32. M. Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
33. E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969.
34. J. Pouillon, « Lévi-Strauss », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992, p. 418.
35. S. B. Ortner, « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, 1984, p. 126-166.
36. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.
37. M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
38. A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1996, p. 37-70.
39. G. Levi, *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989, p. 41.
40. *Ibid.*, p. 15.
41. J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.
42. M. Fischer, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.
43. J. Fabian, *Time and the Other*, *op. cit.*, p. 154.
44. *Ibid.*, p. 154.
45. A. Appadurai, « Putting Hierarchy in its Place », in G. Marcus (dir.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham/London, Duke University Press, 1992.
46. J. Clifford, *Malaise dans la culture*, *op. cit.*

47. M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957, p. 59.
48. *Ibid.*
49. A. A. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968 [1952], p. 273.
50. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 22.
51. *Ibid.*, p. 7.
52. *Ibid.*, p. 19.
53. *Ibid.*, p. 19.
54. *Ibid.*, p. 27.
55. A. S. Tyler, « Post-Modern Ethnography », art. cité, p. 137.
56. J. Clifford, G. Marcus (dir.), *Writing Culture*, op. cit., p. 147.
57. P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton Studies in Culture/Power/History, 1996, p. 24.
58. *Ibid.*, p. 56.
59. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, op. cit., chapitre II.
60. H.K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994], p. 31.
61. F. Jameson, « Postmodernism or the Cultural Logic of Left Capitalism », *New Left Review*, 146, 1984, p. 53-92.
62. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, op. cit., p. 23.
63. Voir J. Copans (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975.
64. M. Burawoy, « Reaching for the Global », in M. Burawoy (dir.), *Global Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 1-40.
65. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Illinois Press, 1984 [1918-1920].
66. M. Burawoy, « Reaching for the Global », art. cité, p. 10.
67. E. Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Minuit, 1968 [1961].
68. H.S. Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 [1963].
69. G. Wilson, *The Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*, Livingstone, Rhodes-Livingstone Institute, 1941-1942, p. 12.
70. M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodesian-Livingstone paper n° 28, Manchester, Manchester University Press, 1958.
71. L'étude de cas élargie est notamment mise en œuvre dans *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Voir aussi J. Van Velsen, « The Extended Case Method and Situation

Analysis », in A.L. Epstein (dir.), *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock, 1967.

72. A. Appadurai, « Grassroots Globalization and the Research Imagination », in A. Appadurai (dir.), *Globalization*, Durham/London, Duke University Press, 2001, p. 11-21.

73. J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 26.

74. A. Gupta, J. Ferguson (dir.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 2.

75. J. Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

76. G.E. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 86.

77. S. Feld, « A Sweet Lullaby for World Music », *Public Culture*, 12(1), 2000, p. 145-171.

78. K. Fortun, « Locating Corporate Environmentalism. Synthetics, Implosions, and the Bhopal Disaster », in G. Marcus (dir.), *Critical Anthropology Now*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 203-244.

79. G. Marcus, « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org*, 1, 2002, p. 8.

80. Voir M. Fischer, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.

الفصل الثالث

العولمة والسياسي

1. S. Strange, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

2. J. et J. Comaroff, « Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.

3. A. Sharma, A. Gupta, « Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization », *Anthropology of the State. A Reader*, 2006, p. 1-43.

4. S. Sassen, *Globalization and Its Discontents*, The New Press, 1998.

5. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 [1996], p. 231.

6. J.A. Scholte, *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke, Macmillan, 2005.

7. B. Badie, *L'Impuissance de la puissance*, Paris, Fayard, 2004, p. 278.

8. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, op. cit.
9. *Ibid.*, p. 60.
10. Voir M. Pandolfi, « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelées », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 29-51.
11. J.N. Rosenau, E.O. Czempiel, *Governance Without Government. Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
12. J. Rosenau, *Turbulence in World Politics*, New York, Harvester, 1990.
13. B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.
14. U. Beck, « What is Globalization ? », in D. Held, A. McGrew (dirs), *The Global Transformations Reader : An Introduction to the Globalization Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000, p. 99-105.
15. B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, op. cit., p. 298-299.
16. S. Cohen, *La Résistance des États. Les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2003, p. 39.
17. S. Strange, *The Retreat of the State*, op. cit.
18. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983 [trad. fr. *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996].
19. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [trad. fr. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989].
20. B. Anderson, *Imagined Communities*, op. cit.
21. A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
22. J.-F. Bayart, *Le Gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004, p. 130.
23. *Ibid.*, p. 127.
24. *Ibid.*, p. 130.
25. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
26. *Ibid.*, p. 19.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1969 [1940], p. 189.
30. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].
31. C. Lévi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.

32. P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, 1974.
33. C. Lévi-Strauss, « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.
34. M. Godelier, *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.
35. M. Foucault, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997, p. 25.
36. *Ibid.*, p. 24.
37. *Ibid.*, p. 26.
38. *Ibid.*, p. 27.
39. M. Foucault, « Questions et réponses », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
40. M. Foucault, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 26.
41. M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005 [1990].
42. M. Foucault, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 28.
43. M. Abélès, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.
44. M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, *op. cit.*, p. 107.
45. E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
46. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 11.
47. B. Anderson, *Imagined Communities*, *op. cit.*
48. E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
49. M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979 ; *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion, 1989.
50. J. Bodnar, *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 3-9.
51. A. Zemleni, « Les marques de la "nation". Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine », in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.
52. J.C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998. Il analyse la production de lisibilité (*legibility*) dans les États modernes.

53. M. Herzfeld, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
54. A. Gupta, J. Ferguson, « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.
55. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [1922], p. 13.
56. J. Revel, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996 ; M. Abélès, *Jours tranquilles en 89*, *op. cit.*
57. Sur cette créativité des marges, voir V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.
58. A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*
59. J.-F. Gossiaux, *Problèmes ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.
60. A. Desrosières, « How to Make Things Together. Social Science, Statistics and the State », in *Discourses on Society*, vol. 15, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 200-221.
61. E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France : 1870-1914*, London, Chatto and Windus, 1977.
62. M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003.
63. S. Wahnich, *Fictions d'Europe. La guerre au musée en Allemagne, en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2003.
64. G. Collomb, « En Guyane : "ethnologie" ou "patrimoine" ? », *Terrain*, 31, 1998, p. 145-158 ; H.-P. Jeudy, *La Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens et Tonka, 2001.
65. Voir M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, *op. cit.* ; D.I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988 ; C. Rivière, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988 ; Y. Pourcher, *Les Maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Olivier Orban, 1987.
66. M.R. Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. Voir aussi T. Asad, « Where Are the Margins of the State ? », in V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins*, *op. cit.*, p. 279-288.
67. M. McDonald, « "Unity and Diversity". Some Tensions in the Construction of Europe », *Social Anthropology*, 4(1), p. 47-60.
68. I. Bellier, « Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology* 3(3), 1995, p. 235-250.
69. S.E. Zabusky, *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

70. M. Abélès, *La Vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992 ; *En attente d'Europe*, Paris, Hachette, 1996.
71. *What Institutions Think*, pour reprendre le titre d'un ouvrage pionnier de M. Douglas : *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 1999 [1986].
72. M. Weber, *Économie et société*, op. cit., p. 231.
73. M. Mauss, *Œuvres*, tome III, Paris, Minuit, 1969, p. 150.
74. V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 296.
75. M. Foucault, « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits*, op. cit., p. 963.
76. Platon, *Le Politique*, 311, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 88.
77. M. Foucault, « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits*, op. cit., p. 955.
78. Sur la symbolique de l'État républicain, voir M. Agulhon, *Marianne au combat*, op. cit.
79. Voir R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, p. 36.
80. Au sens où l'entend Jacques Rancière, d'un mode de « partage du sensible structurant l'espace perceptif en termes de places, fonctions, aptitudes, etc., à l'exclusion de tout supplément » (« Biopolitique ou politique ? Entretien recueilli par Éric Alliez », *Multitudes*, 1, 2000).
81. *Le Monde*, 27 janvier 2005.
82. J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 147.
83. *Ibid.*, p. 148.
84. *Ibid.*, p. 170-171.
85. M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001. Voir aussi N. Rose, « Governing "Advanced" Liberal Democracies », in A. Barry, T. Osborne, N. Rose (dir.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 37-64.
86. A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
87. F. Chateauraynaud, D. Torny, *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.
88. B. Chalfin, « Global Customs Regimes and the Traffic of Sovereignty. Enlarging the Anthropology of the State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 243-276.

89. A. Riles, *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.
90. A. Gupta, A. Sharma, « Globalization and Postcolonial State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 277-307.
91. Voir D. Sperber, *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 1996.
92. R.H.R Harper, *Inside the IMF. An Ethnography of Documents, Technology and International Action*, San Diego Academic Press, 1998.
93. *Le Monde*, 29 janvier 2005.

الفصل الرابع

عُنفُ في العولمة

1. PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*. 2005.
2. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
3. G. Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967.
4. D. Hollier, *Le Collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979.
5. G. Agamben, *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
6. V. Sanford, « Contesting Displacement in Colombia. Citizenship and State Sovereignty at the Margins », in V. Das, D. Poole (dir.), *State and Its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.
7. *Ibid.*, p. 270.
8. P. Jeganathan, « Checkpoint. Anthropology, Identity, and the State », in V. Daas, D. Poole (dir.), *State and Its Margins*, *op. cit.*, p. 67-80.
9. J. Roitman, « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, 19, 2003, p. 93-115.
10. *Ibid.*, p. 103-104.
11. *Ibid.*, p. 106.
12. A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
13. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, « From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration », in L. Pries (dir.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Brookfield, Ashgate, 1999, p. 73-105.
14. P. Farmer, « On Suffering and Structural Violence. A View from Below », in A. Kleinman, V. Das, M. Lock (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 261-283.
15. *Ibid.*, p. 431.

16. J. et J. Comaroff, « Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 311.
17. J. Friedman (dir.), *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira, 2003, p. 7.
18. *Ibid.*, p. 10.
19. J.-C. Rufin, « Les économies de guerre dans les conflits internes », in F. Jean, J.-C. Rufin (dir.), *Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1996.
20. M. Wieviorka, *La Violence*, Paris, Balland, 2004, p. 57.
21. A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 129-131.
22. *Ibid.*, p. 126.
23. R. Marchal, « Les mooryaan de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre », *Cahiers d'Études africaines*, 130(33), 1993, p. 295-320.
24. F. Héritier, *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 332.
25. A. Appadurai, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007, p. 70.
26. *Ibid.*, p. 73.
27. C. Vidal, « Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logique de haine », in F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 360.
28. A. Appadurai, *Géographie de la colère*, *op. cit.*, p. 82.
29. R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
30. *Ibid.*, chapitre II.
31. N. Scheper-Hughes, « The Global Traffic in Human Organs », in J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 276.
32. Voir J. Assayag, *La Mondialisation vue d'ailleurs*, Paris, Seuil, 2005 ; Lawrence Cohen, « Where It Hurts. Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation », *Daedalus*, 128, 1999, p. 135-165.
33. M. Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, p. 19.
34. *Ibid.*, p. 91.
35. L. H. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory and Colonial Cosmology among the Hutu Refugees of Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
36. M. Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, *op. cit.*, p. 149-150.
37. *Ibid.*, p. 161.
38. D. Fassin, A. Morice, C. Quiminal, *Les Lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.

الفصل الخامس

الهجرات، المواطنة، المجتمع المدني

1. M. Kearney, « From the Invisible Hand to Visible Feet. Anthropological Studies of Migration and Development », *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, p. 331-361.
2. R. Redfield, *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
3. O. Lewis, « Urbanization Without Breakdown. A Case Study », *Science Monthly*, 75, 1952, p. 31-41.
4. I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1995.
5. T.D. Wilson « What Determines Where Transnational Labor Migrants Go ? Modifications in Migration Theories », *Human Organization* 53(3), 1994, p. 269-278.
6. M. Kearney, *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham, Md : Rowman and Littlefield Publishers, 2004.
7. M. R. Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
8. C. Neveu, *Communauté, nationalité, citoyenneté. De l'autre côté du miroir, les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993.
9. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.
10. A. Ong, « Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States », *Current Anthropology*, 37(5), 1996, p. 737-762.
11. R. Rosaldo, « Cultural Citizenship in San Jose, California », *Polar*, 17, 1994, p. 57.
12. A. Ong, « Cultural Citizenship as Subject-Making », art. cité.
13. A. Ong, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999.
14. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000, p. 117.
15. É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 116.
16. J. R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
17. *Ibid.*, p. 247.
18. U. Hannerz, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996.
19. C. Taylor, « Modes of Civil Society », *Public Culture*, 3(1) 1990, p. 95-118.
20. E. Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, London, Penguin, 1996, p. 61.

21. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande* [1845-1846], Paris, Éditions sociales, 1968, p. 104.
22. C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
23. M. Krygier, « Virtuous Circles. Antipodean Reflections on Power, Institutions, and Civil Society », *East European Politics and Societies*, 11(1), 1997, p. 65.
24. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], Oxford, Clarendon Press, 1976.
25. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Hautes Études, Gallimard/Seuil, 2004.
26. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
27. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 300.
28. C. Taylor, « Modes of Civil Society », art. cit., p. 95.
29. C. Hann, E. Dunn (dir.), *Civil society. Challenging Western Models*, London, Routledge, 1996.
30. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
31. Sur la question du lien social, cf. P. Bouvier, *Le Lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
32. C. Taylor, « Modes of Civil Society », art. cité, p. 98.
33. M. Bettati, B. Kouchner, *Le Devoir d'ingérence*, Paris, Denoël, 1987.
34. Résolution n° 43/131 du 8 décembre 1988.
35. J. Laroche, *Politique internationale*, Paris, LGDJ, 2000, p. 135.
36. M.-C. Smouts et alii, *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003, p. 374.
37. A. Piveteau, « Pour une analyse économique des ONG », in J.-P. Deler et alii, *ONG et développement. Société, économie et politique*, Paris, Karthala, 1998, p. 279.
38. B. Pouligny, « Acteurs et enjeux d'un processus équivoque », *Critique internationale*, 13, 2001, p. 163-176.
39. Z. Bauman, *Wasted Lives*, Cambridge, Polity Press, 2004 [trad. fr. *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006].
40. G. Agamben, *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
41. M. Cuillerai, « Le réel par effraction : qu'est-ce qu'une intervention économique ? » Actes du colloque « Autour de l'"intervention" : protagonistes, logiques, effets », université de Montréal, 23-25 octobre 2003.
42. I. Bellier, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, 38, 2006, p. 99-118.

43. N. Guilhot, *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 12.

44. U. Beck, *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003, p. 524.

45. *Ibid.*, p. 523.

46. A. Appadurai, « Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics », *Public Culture*, 14(1), 2002, p. 21-47.

47. A. Gupta, J. Ferguson, « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neo-liberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.

48. W.F. Fisher, « Grands barrages, flux mondiaux et petites gens », *Critique internationale*, 13, 2001, p. 123-138.

49. M. Pandolfi, « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelés », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 35.

50. B. Pétric, « Le Kirghistan, lieu d'expérimentation pour mesurer les nouvelles normes de la mondialisation polique », in I. Bellier (dir.), *La Mesure de la mondialisation*, Paris, Cahiers du GEMDEV, 31, 2007, p. 35-52.

51. Selon l'expression de Nicolas Guilhot, *The Democracy Makers*, *op. cit.*, p. 82.

52. Ainsi Y. Dezalay et B. Garth désignent-ils les ONG ; cf. *Dealing in Virtue*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

ملخص

1. A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 4.

2. A. Ong, S. Collier, *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, Blackwell, 2005.

3. S. Kracauer, *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle* [1929], Paris, Éditions Avinus, 2000.

4. W. Benjamin, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 188.

بيلوغرافيا

- ABÉLÈS M., *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- ABÉLÈS M., *La Vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette, 1992.
- ABÉLÈS M., *En attente d'Europe*, Paris, Hachette, 1996.
- ABÉLÈS M., *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005 [1990].
- ABÉLÈS M., *Politique de la survie*, Paris, Flammarion, 2006.
- ADAMS W.I., *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998, p. 286-298.
- AGAMBEN G., *Homo Sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
- AGIER M., *Aux bords du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002.
- AGULHON M., *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.
- AGULHON M., *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion, 1989.
- AMIN S., *Capitalism in the Age of Globalization*, London, Zed Press, 1997.
- AMSELLE J.-L., « La globalisation. Grand partage ou mauvais cadastre ? », *L'Homme*, 2000, 156, p. 207-226.
- ANDERSON B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983 [trad. fr. *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996].
- APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 [1996].
- APPADURAI A. (dir.), *Globalization*, Durham/London, Duke University Press, 2001.
- APPADURAI A., « Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics », *Public Culture*, 14(1), 2002, p. 21-47.
- APPADURAI A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2007.
- APPADURAI A., « Putting Hierarchy in its Place », in G. Marcus (dir.), *Rereading Cultural Anthropology*, Durham/London, Duke University Press, 1992, p. 35-47.
- ARRIGHI G., « Globalization, State Sovereignty, and the "Endless" Accumulation of Capital », in D. Smith, D. Solinger, S. Topik (dir.), *States and Sovereignty in the Global Economy*, London, Routledge, 1999, p. 53-73.

- ASAD T., « Where are the Margins of the State ? », in V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004, p. 279-288.
- ASSAYAG J., *La Mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 2005.
- AUGÉ M., « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 1987, p. 7-26.
- AUGÉ M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- AUGÉ M., *Pour quoi vivons-nous ?*, Paris, Fayard, 2003.
- BADIE B., *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.
- BADIE B., *L'Impuissance de la puissance*, Paris, Fayard, 2004.
- BALANDIER G., *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.
- BARBER B., *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 [1995].
- BAUDRILLARD J., *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.
- BALIBAR É., *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- BAUMAN Z., *Wasted Lives*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- BAYART J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BAYART J.-F., *Le Gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004.
- BECK U., « What is Globalization », in D. Held, A. McGrew (dirs), *The Global Transformations Reader : An Introduction to the Globalization Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- BECK U., *Pouvoirs et contre-pouvoirs à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003.
- BECKER H.S., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press, 1963 [trad. fr. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985].
- BELLIER I., « Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology*, 3(3), 1995, p. 235-250.
- BELLIER I., « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autre-part*, 38, 2006, p. 99-118.
- BENJAMIN W., « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2001 [1939].
- BENSA A., « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, Gallimard/Seuil, 1996.
- BETTATI M., KOUCHNER B., *Le Devoir d'ingérence*, Paris, Denoël, 1987.
- BHABHA H.K., *Les Lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007 [1994].

- BODNAR J., *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.
- BOUVIER P., *Le Lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
- BOWEN J.R., *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- BURAWOY M., « Introduction. Reaching for the Global », in M. Burawoy (dir.), *Global Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- BURGUIÈRE A., *Bretons de Plozévet*, Paris, Flammarion, 1977.
- CALLON M., LASCOUMES P., BARTHE Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.
- CASTEL R., *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
- CASTELLS M., *L'Ère de l'information, I : La société en réseaux*, Paris, Fayard, 1998.
- CHALFIN B., « Global Customs Regimes and the Traffic of Sovereignty. Enlarging the Anthropology of the State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 243-276.
- CHATEAURAYNAUD F., TORNAY D., *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.
- CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- CLIFFORD J., *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- CLIFFORD J., *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale des Beaux-Arts, 1996 [1988].
- CLIFFORD J., MARCUS G. (dir.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COHEN D., *La Mondialisation et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2004.
- COHEN L., « Where it Hurts. Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation », *Daedalus*, 128, 1999, p. 135-165.
- COHEN S., *La Résistance des États. Les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2003.
- COLLOMB G., « En Guyane : "ethnologie" ou "patrimoine" ? », *Terrain*, 31, 1998, p. 145-158.
- COMAROFF J. et J., « Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12(2), 2000, p. 291-343.
- COPANS J. (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

- CUILLERAI M., « Le réel par effraction : qu'est-ce qu'une intervention économique ? », *Actes du colloque « Autour de l' "intervention" : protagonistes, logiques, effets »*, université de Montréal, 23-25 octobre 2003.
- DAS V., POOLE D. (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, Santa Fe, School of American Research Press, 2004.
- DERRIDA J., « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in J. Derrida, J.A. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori*, Paris, Galilée, 2004.
- DESCOMBES V., *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- DESROSIÈRES A., « How to Make Things Together. Social Science, Statistics and the State », in P. Wagner et al., *The Shaping of the Social Sciences Disciplines*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 200-221.
- DETENNE M., *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003.
- DEZALAY Y., GARTH B., *Dealing in Virtue*, Chicago, Chicago University Press, 1996.
- DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 1999 [1986].
- DRUCKER P., *Post-Capitalist Society*, New York, Harper, 1993.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1969 [1940].
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Essays in Social Anthropology*, London, Faber, 1962.
- FABIAN J., *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.
- FARMER P., « On Suffering and Structural Violence. A View from Below », in A. Kleinman, V. Das, M. Lock (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., *Les Lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.
- FERGUSON A., *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [1767].
- FISCHER M., *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Durham/London, Duke University Press, 2003.
- FISHER W.F., « Grands barrages, flux mondiaux et petites gens », *Critique internationale*, 13, 2001.
- FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT M., « Questions et réponses », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

- FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- FOUCAULT M., « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980.
- FOUCAULT M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- FRIEDMAN J. (dir.), *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira, 2003.
- FRIEDMAN J., « Globalization », in M. Edelman, A. Haugerud (dir.), *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, Blackwells, 2005, p. 179-197.
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- GELLNER E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [trad. fr. *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989].
- GELLNER E., *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, London, Penguin, 1996.
- GIDDENS A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 [trad. fr. *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2000].
- GIDDENS A., *The Third Way*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- GLICK SCHILLER N., BASCH L., SZANTON BLANC C., « From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration », in L. Pries (dir.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Brookfield, Ashgate, 1999.
- GLUCKMAN M., *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodesian-Livingstone Paper n° 28, Manchester, Manchester University Press, 1958.
- GODELIER M., *Horizons. Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
- GODELIER M., *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard, 1984.
- GOFFMAN E., *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, Doubleday, 1961 [trad. fr. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Minuit, 1968].
- GOSSIAUX J.-F., *Problèmes ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.
- GRAFMEYER Y., JOSEPH I., *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Éditions du Champ Urbain, 1979.
- GRIAULE M., *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957.
- GROSS J., McMURRAY D., SWEDENBURG T., « Arab Noise and Ramadan Nights. Rai, Rap and Franco-Maghrebi Identities »,

- in J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 198-230.
- GUILHOT N., *The Democracy Makers. Human Rights and the Politics of Global Order*, New York, Columbia University Press, 2005.
- GUPTA A., FERGUSON J. (dir.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- GUPTA A., FERGUSON J., « Spatializing States. Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality », *American Ethnologist*, 29(4), 2002, p. 981-1002.
- GUPTA A., SHARMA A., « Globalization and Postcolonial State », *Current Anthropology*, 47(2), 2006, p. 277-307.
- HABERMAS J., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
- HANN C., DUNN E. (dir.), *Civil society. Challenging Western Models*, London/New York, Routledge, 1996.
- HANNERZ U., « Scenarios for Peripheral Cultures », in A.D. King (dir.), *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991.
- HANNERZ U., *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992.
- HANNERZ U., *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996.
- HARDT M., NEGRI A., *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- HARPER R.H.R., *Inside the IMF. An Ethnography of Documents, Technology and International Action*, San Diego, Academic Press, 1998.
- HARVEY D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- HÉRITIER F., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981.
- HÉRITIER F. (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- HERZFELD M., *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- HIRST P., THOMPSON G., « Globalization. A Necessary Myth ? », in D. Held, A. Mc Grew (dir.), *Local to Global. The Global Transformations Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- HOBSBAWM E., RANGER T. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [trad. fr. *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006].

- HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 [trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997].
- INDA J.X., ROSALDO R. (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2001.
- JAMESON F., « Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146, 1984.
- JAMESON F., *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990 [trad. fr. *Le Postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 2007].
- JEGANATHAN P., « Checkpoint. Anthropology, Identity, and the State », in V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins*. Research Press, 2004.
- JEUDY H.-P., *La Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens et Tonka, 2001.
- KALB D., « Localizing Flows. Power, Paths, Institutions and Networks », in D. Kalb, M. van der Land (dir.), *The Ends of Globalization. Bringing Society Back In*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- KEARNEY M., « From the Invisible Hand to Visible Feet. Anthropological Studies of Migration and Development », *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, p. 331-361.
- KEARNEY M., *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.
- KERTZER D.I., *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- KRACAUER S., *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle*, Paris, Éditions Avinus, 2000 [1929].
- KRYGIER M., « Virtuous Circles. Antipodean Reflections on Power, Institutions, and Civil Society », *East European Politics and Societies*, 11(1), 1997.
- KUPER A., *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.
- LAROCHE J., *Politique internationale*, Paris, LGDJ, 2000.
- LENCLUD G., « Devenir primitif », *L'Inactuel*, 3, 1999.
- LEVI G., *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989.
- LÉVI-STRAUSS C., « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe. The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », *Transactions of New York Academy of Sciences*, 7, 1944, p. 16-32.
- LÉVI-STRAUSS C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1961.

- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- LEWIS O., « Urbanization Without Breakdown. A Case Study », *Science Monthly*, 75, 1952, p. 31-41.
- LIEBS T., KATZ E., *The Export of Meaning. Cross-cultural Readings of Dallas*, New York, Oxford University Press, 1980.
- LIPUMA E., LEE B., *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham/London, Duke University Press, 2004.
- LOWENHAUPT TSING A., *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- MACPHERSON C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- MALKKI L.H., *Purity and Exile. Violence, Memory and Colonial Cosmology among the Hutu Refugees of Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- MARCUS G.E., *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- MARCUS G.E., « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture*. À propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org*, 1, 2002, p. 8.
- MARX K., ENGELS F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968 [1845-1846].
- MAURER B., « Repressed Futures. Financial Derivatives' Theological Unconscious », *Economy and Society*, 31(1), 2002, p. 15-36.
- MAUSS M., *Œuvres*, tome III, Paris, Minuit, 1969.
- MBEMBE A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- MICHAELS E., *Bad Original Art. Tradition, Media, and Technological Horizons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- MICHALET C.-A., *Qu'est-ce que la mondialisation ?*, Paris, La Découverte, 2004.
- MORIN E., *Commune en France. La métamorphose de Plozévet*, Paris, Fayard, 1967.
- NEVEU C., *Communauté, nationalité, citoyenneté. De l'autre côté du miroir, les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala, 1993.
- ONG A., « Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States », *Current Anthropology*, 37(5), 1996.
- ONG A., *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999.
- ONG A., COLLIER S., *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, Blackwell, 2005.

- ORTNER S., « Theory in Anthropology since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 1984, p. 126-166.
- PANDOLFI M., « "Moral entrepreneurs", souverainetés mouvantes et barbelés », *Anthropologie et Sociétés*, 26(1), 2002, p. 29-51.
- PÉTRIC B., « Le Kirghistan, lieu d'expérimentation pour mesurer les nouvelles normes de la mondialisation polique », in I. Bellier (dir.), *La Mesure de la mondialisation*, Paris, Cahiers du GEMDEV, 31, 2007, p. 35-52.
- PIETERSE J.N., « Globalization as Hybridization », in *Globalization and Culture. Global Mélange*, New York, Rowman & Littlefield, 2004, p. 59-83.
- PIVETEAU A., « Pour une analyse économique des ONG », in J.-P. Deler et al., *ONG et développement. Société, économie et politique*, Paris, Karthala, 1998.
- PLATON, *Le Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- POLANYI K., *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].
- POUILLON J., « Lévi-Strauss », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.
- POULIGNY B., « Acteurs et enjeux d'un processus équivoque », *Critique internationale*, 13, 2001.
- POURCHER Y., *Les Maîtres de granit. Les notables de Lozère, du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Olivier Orban, 1987.
- RABINOW P., *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton Studies in Culture/Power/History, 1996.
- RADCLIFFE-BROWN A.A., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968.
- RANCIÈRE J., « Biopolitique ou politique ? Entretien recueilli par Éric Alliez », *Multitudes*, 1, 2000.
- REDFIELD R., *The Folk Culture of the Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- REDFIELD R., *The Little Community. Peasant, Society and Culture*, Chicago, The Chicago University Press, 1956.
- RILES A., *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.
- RITZER G., *The McDonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Thousand Oaks, CA, Pineforge Press, 1996.
- RIVIÈRE C., *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- ROITMAN J., « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, 19, 2003.
- ROSALDO R., « Cultural Citizenship in San Jose, California », *Polar*, 17, 1994.
- ROSE N., « Governing "Advanced" Liberal Democracies », in A. Barry, T. Osborne, N. Rose (dir.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of*

- Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 37-64.
- ROSENAU J., *Turbulence in World Politics*, New York, Harvester, 1990.
- ROSENAU J., CZEMPIEL E.O., *Governance Without Government. Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- RUFIN J.-C., « Les économies de guerre dans les conflits internes », in F. Jean, J.-C. Rufin (dir.), *Économies des guerres civiles*, Paris, Hachette, 1996.
- SAHLINS M., *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- SANFORD V., « Contesting Displacement in Colombia. Citizenship and State Sovereignty at the Margins », in V. Das, D. Poole (dir.), *State and its Margins. Comparative Ethnographies*, School of American Research Press, 2004.
- SASSEN S., *Globalization and Its Discontents*, The New Press, 1998.
- SAVIGLIANO M., « Tango in Japan and the World Economy of Passion », in J. Tobin (dir.), *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- SCHEPER-HUGHES N., « The Global Traffic in Human Organs », in J.X. Inda, R. Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford, Blackwell, 2002.
- SCHOLTE J.A., *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke, Macmillan, 2005.
- SCOTT J.C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- SHARMA A., GUPTA A., « Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization », in A. Sharma, A. Gupta (dir.), *Anthropology of the State. A Reader*, 2006, p. 1-43.
- SKLAIR L., *Sociology of the Global System*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976 [1776].
- SMITH A., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- SMOUTS M.-C. et al., *Dictionnaire des relations internationales*, Paris, Dalloz, 2003.
- STIGLITZ J., *La Grande Désillusion*, Paris, Plon, 2003.
- STRANGE S., *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- TAYLOR C., « Modes of Civil Society », *Public Culture*, 3(1), 1990, p. 95-118.
- TERRAY E., *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspéro, 1969.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University of Illinois Press, 1984 [1918-1920].
- TROUILLOT M.R., *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- TURNER V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- TYLER S., « Post-modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document », in J. Clifford, G. Marcus (dir.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 122-140.
- TYLOR E.B., *The Origins of Culture [part I of Primitive Culture]*, vol. I, London, Harper and Row, 1958 [1871].
- VAN VELSEN J., « The Extended Case Method and Situation Analysis », in A.L. Epstein (dir.), *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock, 1967.
- VIDAL C., « Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logique de haine », in F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- VIRILIO P., *Esthétique de la disparition*, Paris, Galilée, 1980.
- WAHNICH S., *Fictions d'Europe. La guerre au musée en Allemagne, en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2003.
- WALLERSTEIN I., *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- WALLERSTEIN I., *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2004.
- WATSON J. (dir.), *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- WEBER E., *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France : 1870-1914*, London, Chatto & Windus, 1977.
- WEBER M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [1922].
- WIEVIORKA M., *La Violence*, Paris, Balland, 2004.
- WILSON T.D., « What Determines Where Transnational Labor Migrants Go ? Modifications in Migration Theories », *Human Organization*, 53(3), 1994.
- WOLF E., *Europe And Its People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- ZABUSKY S.E., *Launching Europe. An Ethnography of European Cooperation in Space Science*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

- ZEMPLÉNI A., « Les marques de la "nation". Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine », in D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.
- ZONABEND F., *La Mémoire longue. Temps et histoires au village*. Paris, PUF, 1980.

فهرس المواد

5	مقدمة.....
7	الفصل الأول: من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا
7	وجهة النظر الاقتصادية وحدودها.....
15	عملة أم تدويل؟.....
22	العملة.. هل هي شيء جديد؟.....
33	العملة كتجربة أنثروبولوجية.....
38	الأبعاد الثقافية للعملة.....
47	من أجل أنثروبولوجيا الهجانة.....
55	الفصل الثاني: الأنثروبولوجيا في مواجهة العملة.....
56	التقليد الأنثروبولوجي.....
60	تَخْلُقُ مفهوم ثقافة
66	المقاربة «المصغرة» في الأنثروبولوجيا.....
70	نموذج الجماعة البشرية واستعمالات «المصغر»
75	حركية الغريّات
76	الأنثروبولوجيا ومسألة الزمن
80	الأنثروبولوجيا الواقعة في أسر التاريخ.....
84	عودة المحدث.....
86	من الزمن إلى النص
98	إثنوغرافيا العولمي؟.....

104	الأنثروبولوجيا يُعَادُ لَهَا الاعتبارُ من جديد
111	الفصل الثالث: العولمة والسياسة
111	أُفُولُ الدولة - الوطن
117	انتقال السياسي: مناقشات وجدالات
129	وجهة النظر الأنثروبولوجية
134	نزع القداسة عن الدولة
136	التحرُّك الأنثروبولوجي
149	الإنثوغرافية المجاوزة للوطن
159	انبثاق المُعولَم-السياسي: من المعاشية إلى البقاء على قيد الحياة
167	السياسة - أَلْمُعولَمة ومسألة البقاء
177	الفصل الرابع: عُنْفٌ فِي أَلْعولَمة
178	العنف: موضوع أنثروبولوجي
186	العنف البنائي
193	الآثار أَلْمُفَكِّكة للعولمة
201	الأشكال أَلْمُعولَمة للعنف
209	الفصل الخامس: الهجرات، المواطنة، المجتمع المدني
210	الأنثروبولوجيا والهجرات
216	أَلْمُوَاطَنة
222	ميلاد مجتمع مدني
229	من المجتمع المدني إلى غير - الحكومي
241	اقتصاد البقاء

248.....	المجتمع المدني في غربال الأنثروبولوجيين
257.....	ملخص
263.....	معجم فرنسي - عربي للمصطلحات المستعملة
271.....	الإحالات
287.....	البيبلوغرافيا

Quelques éléments bio-bibliographiques :

- BOURAYOU Abdelhamid
- Né le 6/9/1950 à Siliana (Tunisie)
- Nationalité : Algérienne
- Professeur à la retraite
- Adresse postale : BP193 Mouradia Alger16070
- Résidence : 57 Cité Elaichi Ouled Yaich Blida 9100
- Portable : 0556219809
- Producteur radiophonique (Radio Culture-Alger)
- Ancien Expert auprès du ministère de la culture algérienne sur les questions d'édition
- Ancien directeur du Laboratoire de la culture populaire algérienne à l'université d'Alger2
- Enseignant contractuel au Centre Universitaire de Tipaza
- Expert auprès du centre nationale du livre sur les question du livre- jeunesses
- Rédacteur en chef de la Revue Recherches Sémiotiques, publié par le CRSTDLA, MESRS, Alger
- Chercheur au CNRPH, Alger
- Membre des comités scientifiques de l'organisation des colloques en anthropologie au CNRPH
- Membre de la rédaction des revues universitaires de la langue et littérature arabes (en Algérie)
- Membre de la comité scientifique de la Revue Culture populaire Bahrinienne
- Membre expert de la rédaction de la revue du patrimoine populaire du Charija (Imarat arabe)
- Traducteurs des œuvres en littérature, anthropologie, et essais critiques, de la langue française vers l'arabe

- Des publications dans les revues scientifiques en Culture populaire et littérature arabe.
- Organisation et participation dans des colloques nationales et intrnationales
- Parmi les principales productions livresques :

En français :

- Les contes populaires algériens d'expression arabe, OPU, Alger, 2003

En arabe :

- Les contes populaires de la région de Biskra ,SNED, Alger, 1986
- Les contes merveilleux maghrébins, Dar Ettalia, Bayrût, 1992
- La logique du récit, OPU, Alger, 1994
- Le héro épique et l'héroïne victime dans la littérature populaire algérienne, OPU, Alger, 1997
- La poésie populaire algérienne, Casbah édition, Alger, 2007
- Le parcours narratif et l'organisation du contenu dans les Mille et une nuit, Dar Assabil, Alger, 2009
- Culture populaire algérienne : histoire et questions, Dar Viciera, Alger 2012
- Les récits de l'exode hilalienne dans les études maghrébines, ministère de la culture Qatari, Doha, 2014

أنثروبولوجيا العولمة

لقد أُدرِجَت عبارتَا «عالمية mondialisation» و«عولمة globalisation» في اللغة المشتركة إلى درجة أن استعملتهما، عند الحديث عن مستقبل المجتمعات الحديثة، لا يُعَيَّن على توضيح النقاش، بقدر ما ينمّي الغموض القائم. بهذا الخصوص، يجدرُ بدون شكّ، اتّخاذ الحيطة. فمن المعروف أن الكلمات ليست بريئة وأنّ تضخّم بعض المفاهيم يساير الظروف الزمنية؛ إذا ما كانت تعكس طبعاً أحياناً انشغالات عصر ما، لا تمثّل دوماً أنسب المصادر لتحليلها في العمق. في نفس الوقت، من الواضح أنّه إن لم تتمّ عملية تجريد فأَي حُطّة لالتفاف يمكنها أن تبدو في النهاية عائقاً للفهم الجيد للأشياء.

يتمثّل أحد الأوجه الأكثر بروزاً لحداثتنا، في الواقع، في الطريقة التي يقوم فيها كل فرد في تغيير التوقع باستمرار من مرجعية إلى أخرى، من المحلي إلى المعولم. لاشكّ أن هذا هو السبب الذي من أجله تكتسب أنثروبولوجيا العولمة كلّ جدارتهَا، في الحدود التي تُعالِجُ فيها من الداخل هذه الجدلية انطلاقاً من ميادين معينة حيث الانشغالات بما هو قريب وبال يومي تتساق مع تَلَقُّ لانتماء كوني. إذا لم يكن هناك شيء خاص تَلَقَّه لنا الأنثروبولوجيا حول العالمية، هي في المقابل قادرة على إضاءة العولمة المُدرَكة على أنّها صيرورة متعدّدة الأبعاد، مشوّشة المؤشّرات التقليدية، راسمة من جديد العلاقات ما بين الفردي والجمعي، مصيبة في العمق صيغ التفكير والسلوك في الزوايا الأربعة للكون.

ISBN 978-9933-536-98-5



9 789933 536985

نينوى
للدراسات
والنشر
والتوزيع

